000

Contemporary Sociology of Black Africa: Social Changes in Gabon and the Congo
[Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire
changements sociaux au Gabon et au Congo]

by Georges Balandier

Paris: 1955
Presses Universitaires de France

Translated from the French by Dorothy Crawford

Human Relations Area Files

1959

[Title page]

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

SOCIOLOGIE ACTUELLE DE L'AFRIQUE NOIRE

Changements sociaux au Gabon et au Congo

Thèse pour le Doctorat ès Lettres
présentée a la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

par

Georges BALANDIER

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1955

[Title page]

DEUXIÈME PARTIE

CHANGEMENTS SOCIAUX CHEZ LES FANG DU GABON

[p. 72]

CHAPITRE PREMIER

LA « SOCIÉTÉ FANG »

I. Le pays Fang.

Les migrations fang se sont poursuivies, en direction des côtes du Gabon, jusqu'au début du XX^e^ siècle; cette poussée continue, et la terreur qu'elle entretenait au sein des populations refoulées, ont attiré très tôt l'attention des premiers explorateurs et colons. Dès 1856, Du Chaillu subit l'attrait du pays fang, il évoque cette « race qui paraît remuante et entreprenante », qui s'efforce de « prendre possession de tout le littoral » — en sachant que s'y trouvent les positions clefs du commerce intérieur. Et, en 1884, A. Fourneau qui fait alors sa première expédition est étonné par la vitalité conquérante des Fang; il dit d'eux : « intelligents, avec des instincts commerciaux très développés, n'ayant pas encore les vices des tribus côtières, il n'est pas douteux qu'ils fassent disparaître, en les absorbant avant peu, tous les autochtones[1] ». Durant toute l'époque de pénétration, il se produit une sorte de mirage fang — qui pousse notamment à surestimer l'importance du groupe : « une densité extrême », « s'étendant sur une longueur de plus de cent lieues », selon le marquis de Compiègne (vers 1875), un chiffre de population qui « doit être porté à plusieurs millions » d'après Lesieur-Trilles (1900), et, plus précis et affirmatif, le capitaine Cottes fixe à la suite de sa mission (1905-1908) le chiffre « de 2 à 3 millions de sujets ». En fait, les Européens, qui découvrent « l'intérieur » durant la seconde moitié du XIX^e^ siècle, sont surpris par une migration importante qui s'effectue sous leurs yeux, en direction de la Côte et le long du fleuve Ogooué, qui opère à l'inverse de leur mouvement de pénétration et vient en quelque sorte à leur rencontre.

---

[1] A. FOURNEAU, *Au Vieux Congo*. Notes de route. Editions du Comité de l'Afrique Française. 1932; pp. 41-42.

Les Fang — ou Pahouin — prennent en écharpe, selon une direction NE-SO, la partie supérieure du Gabon; la ligne de l'Ogooué formant d'une manière grossière leur limite sud. Ils représentent 127.000 habitants sur les 415.000 qui peuplent ce territoire; ils sont séparés par la frontière du Cameroun d'un ensemble de populations parentes, et particulièrement actives, qui comprend plus de 550.000 individus[1]; ils sont divisés par les frontières de la Guinée-Espagnole qui, de peuplement essentiellement fang (soit près de 100.000 individus), isole des groupes étroitement apparentés. Les hasards de l'expansion coloniale ont conduit à ce partage en trois « blocs » soumis à des politiques différentes et longtemps condamnés à s'ignorer.

Quant à l'implantation des Fang au Gabon, nous disposons de quelques points de repère. D'après nos enquêtes faites au Woleu-Ntem, l'établissement remonte, en cette région, à huit ou neuf générations, ce qui correspond à la seconde moitié du XVIIIe siècle; selon E. Trezenem, les Fang seraient parvenus dans le Moyen-Ogooué au début du XIXe siècle[2] et leur arrivée sur l'estuaire doit se situer vers 1850[3]; à l'extrême pointe de leur poussée, ils atteignent la région de Setté-Cama (abords de la lagune Sounga) vers 1890[4], attirés en cette région par les factoreries qui s'y trouvent alors.

A l'origine, cet important mouvement humain se serait produit en contre-coup de la poussée des conquérants peul (*pl.* foulbé) qui s'exerce au Cameroun, durant la seconde moitié du XVIIIe siècle[5], et refoule des populations de la savane vers la zone forestière[6]. La plupart des légendes situent très loin, au Nord-Est, le premier pays habité par les Fang; pays qui possède une faune très différente de celle du Gabon, qui est peuplé par des hommes blancs disposant de chevaux et maîtres dans le travail du fer[7]. L'arrivée dans la région forestière serait symbolisée par la légende, dite du trou de l'*adzap* (*aža mbura*), indiquant l'obligation où se trouvèrent tous les groupes de migration de passer au travers d'un trou creusé dans l'arbre *adzap*. Certains des Fang éduqués insistent, actuellement, sur les origines rapportées par les traditions : mettant l'accent sur la parenté linguistique existant entre les dialectes fang et zandé [1], se raccrochant ainsi aux civilisations du Haut-Nil (et par là, peut être, à l'Égypte), évoquant l'époque où leurs ancêtres s'habillaient « exactement comme des Haoussa [2] ». Cette volonté, plus ou moins explicite, de se donner des origines « nobles » correspond au désir, plus ou moins conscient, qu'ont les Fang de s'imposer aux populations forestières du Gabon — l'esprit conquérant se nuance et varie ses moyens.

---

[1] Cf. I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, I. F. A. N., Douala, 1949 ou, « Esquisse ethnologique pour servir à l'étude des principales tribus du Cameroun français... » in *Bull. Soc. Etudes Camerounaises*, 21-22, 1948.

[2] E. Trezenem, « Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen-Ogooué, *in Journ. Soc. des Africanistes*, T. VI, f. I, 1936.

[3] *Rapport Com. Enq. Historique*, Libreville, 1949.

[4] Arch. Gabon, rapports du Poste de Setté-Cama.

[5] Dugast, *op. cit.*, et une vue d'ensemble : « Essai sur le peuplement du Cameroun » in *Bull. Soc. Etudes Camerounaises*, 21-22, 1948.

[6] J. Despois, « Les genres de vie des populations de la forêt dans le Cameroun Oriental », in *Annales de Géographie*, 297, 1946.

[7] Cf. Trezenem, *op. cit.*

Il est nécessaire d'examiner de manière précise la répartition des Fang à travers le Gabon — et d'évoquer les relations qu'ils entretiennent avec les territoires voisins, Cameroun et Guinée-Espagnole. Une première distinction, la division en « terres », a été tentée par d'anciens auteurs [3] : terre *Betsi* (région nord-nord-ouest de l'Estuaire, débordant sur la Guinée-Espagnole), Terre *Maké* (région sud-ouest de l'Estuaire et Ogooué-Ivindo), Terre *Ntoum* (région nord du Woleu-Ntem, débordant sur le Cameroun). Cette division maintenant simpliste ne rend pas compte de tous les groupes présents au Gabon, et ne manifeste pas les imbrications entre tribus, existant dans chacune des « terres », qui sont liées à un mouvement de migrations à peine stoppé. De plus, ces dénominations ne se sont guère maintenues [4], elles se sont effacées devant la dénomination générale de « Fang » et devant les appellations précises (de tribu ou de clan, de lignée surtout) exprimant une réalité locale. On peut penser, d'après certaines indications de G. Tessmann et de I. Dugast [5], que ces appellations ont surtout désigné des groupements de migration ayant dominé et assimilé des groupes étrangers différents, ayant acquis de cette manière certains caractères culturels distinctifs.

Le P. Trilles affirme, dans une étude publiée en 1912, que de semblables distinctions s'expliquent « au point de vue des dia-

---

[1] Parenté reconnue par L. HOMBURGER, *Les langues négro-africaines*, Paris, 1941, p. 35.

[2] Dans la version moderne de la légende relative à la tribu *Ndong* (diffusée au Woleu-Ntem).

[3] Cne MAIGNAN, « Etudes sur le pays Pahouin » (datées de 1912) in *Bull. Soc. Recherches Congolaises*, n° 14, 1931. et L. MBA, « Essai de droit coutumier pahouin », in *Bull. Soc. Recherches Congolaises*, 25 juin 1938.

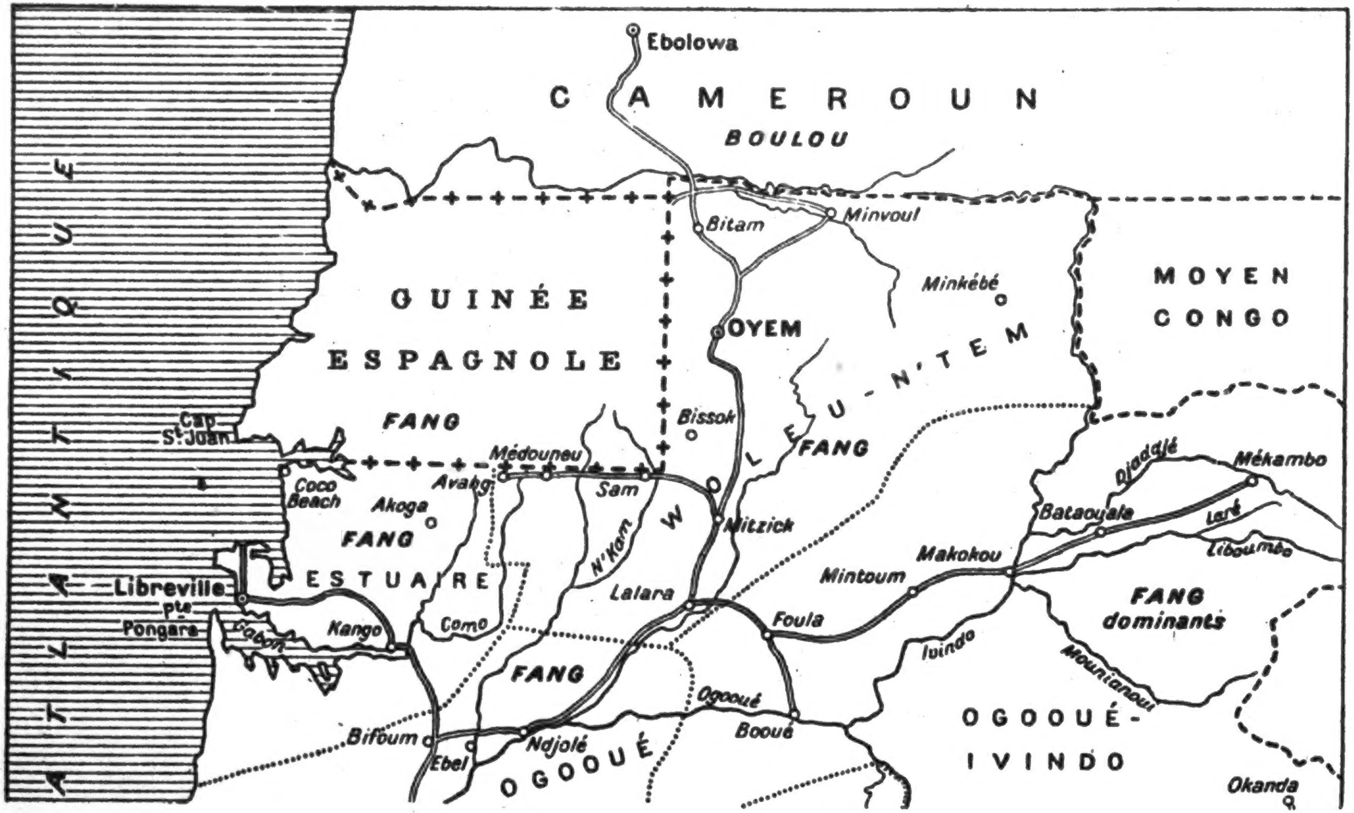
[4] MAIGNAN, il y a près de 50 ans, considérait déjà qu'une telle « division est fictive ».

[5] G. TESSMANN, *Die Pangwe*. Deux volumes. Berlin, 1913.
I. DUGAST, *Inventaire ethnique...*, Chapitre consacré aux Pahouins.

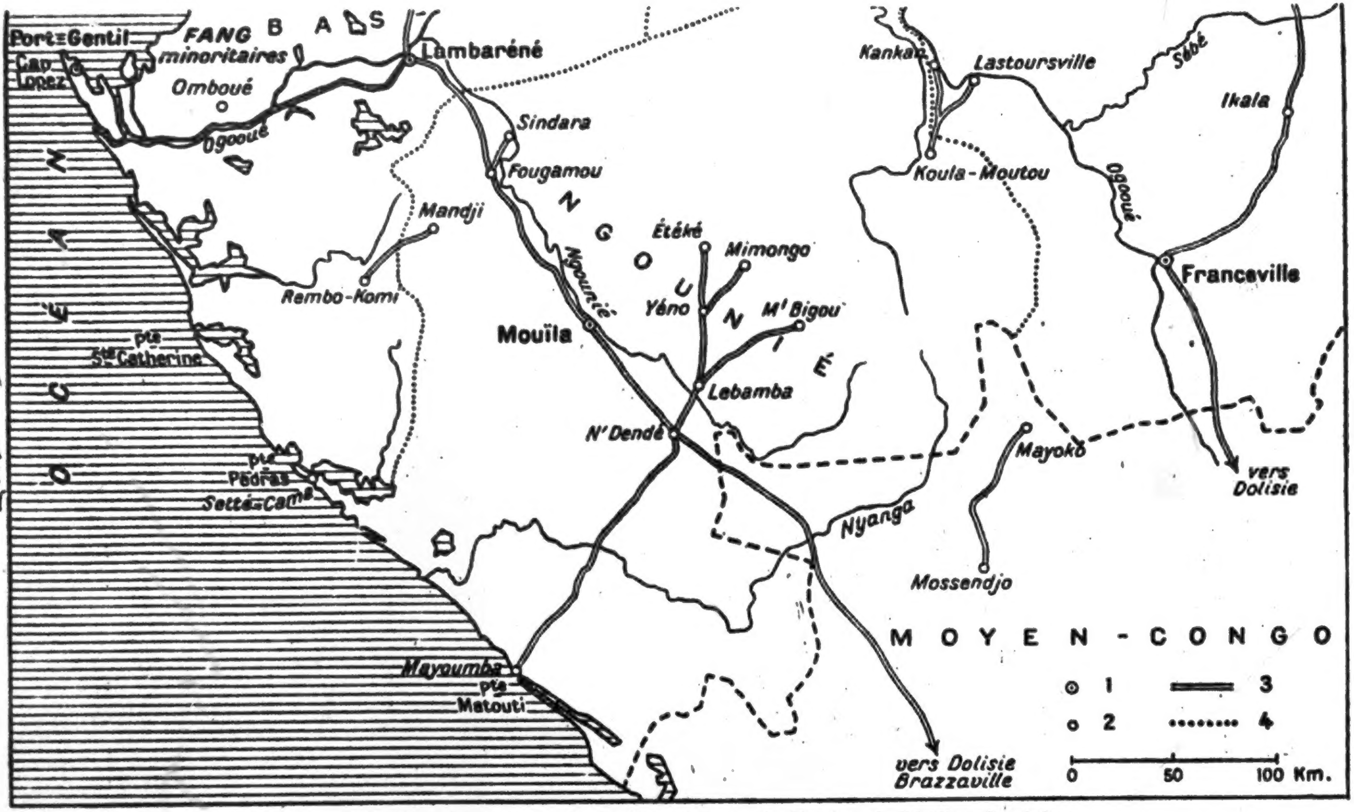
5: Balandier

FH9 Fang

[p.76]


Ebolowa
CAMEROUN
BOULOU
Bitam
Minvoul
Minkébé
MOYEN CONGO
GUINÉE ESPAGNOLE
FANG
OYEM
WOLEU-N'TEM
Bissok
FANG
Cap St Juan
Médouneu
Coco Beach
Avang
Sam
Akoga
FANG
Mitzick
N'Kam
Djaddié
Mékambo
Bataouale
Laré
Liboumba
Makokou
Mintoum
ESTUAIRE
Libreville
pte Pongara
Gabon
Kango
Como
Lalara
Foula
FANG dominants
Ivindo
Mouniandou
FANG
Ogooué
Bifoum
Ebel
Ndjolé
Booué
OGOOUÉ
OGOOUÉ-IVINDO
Okanda
ATLANTIQUE

[p.77]


Port-Gentil
Cap Lopez
FANG
minoritaires
B A S
Omboué
Ogooué
Lambaréné
Sindara
Fougamou
Mandji
Rembo-Komi
OCÉAN
pte Ste Catherine
pte Pedras
Setté-Cama
N G O U N I É
Ngounié
Étéké
Mimongo
Yéno
M'Bigou
Mouïla
Lebamba
N'Dendé
Mayoumba
pte Matouti
Nyanga
Kankan
Lastoursville
Koula-Moutou
Sébé
Ikala
Ogooué
Franceville
vers Dolisie
Mayoko
Mossendjo
MOYEN-CONGO
vers Dolisie Brazzaville
1
2
3
4
0
50
100 Km.

Légende: **1. Centres importants. 2. Centres mineurs. 3. Routes. 4. Limites de régions.**

GABON

5: Balandier

FH9 Fang

lectes, et non à celui des mœurs ou habitudes (qui) sont absolument les mêmes[1] ». Mais les variantes dialectales elles-mêmes, qui apparaissent notamment au niveau des noms de clans (commençant par *Esa, Esé, Esi*... dans le cas des Betsi, par *Eba, Ebi*,... dans le cas des Maké) se sont estompées : lors des migrations plusieurs groupes ont changé leur nom clanique, subi des contaminations, si bien que la carte linguistique n'est plus significative de ces anciennes répartitions.

A partir de ces faits, deux conclusions s'imposent. Le peuplement fang ne s'exprime pas, au Gabon, par larges zones homogènes, comme c'est le cas au Cameroun (où l'on distingue nettement, pays Evondo, pays Boulou, etc.). Les divers groupes fang se sont interdispersés et ont, au cours de leurs migrations quasi-incessantes depuis la seconde moitié du XVIII^{e} siècle, « digéré » des traits étrangers particuliers aux peuples rencontrés. Et c'est dans le Bas-Gabon, à l'achèvement de leur course, que les groupes fang présentent un état de confusion maxima.

Les documents administratifs permettent d'avoir de l'*actuelle* répartition des Fang, une physionomie précise — en apparence. L'affaiblissement (voire la quasi-disparition) des distinctions entre tribus et clans, la fragmentation, la dispersion et la semi-autonomie des divers groupes, ont conduit à confondre et mettre sur le même plan ces deux types de groupements. On ne saurait en faire grief à l'administration, car il y a là deux notions qui ne sont plus toujours précises dans l'esprit des Fang actuels! Évoquons, tout d'abord, les deux zones par où ce peuple accéda au Gabon, le Woleu-Ntem et l'Ogooué-Ivindo[2].

Région du Woleu-Ntem.

Elle présente une certaine unité physique, une unité ethnique réelle : elle est peuplée exclusivement de Fang, une situation démographique relativement meilleure : elle compte plus de 71.000 habitants en 1949. Elle n'est environnée que de groupes fang identiques ou parents, n'a été reconnue, puis occupée, qu'à une époque tardive; ces conditions ont retardé les « contaminations » et permis le maintien d'une certaine unité. Elle dispose maintenant d'une structure économique viable grâce à sa production cacaoyère qui a fini par créer un véritable paysannat.

---

[1] R. P. H. Trilles, *Le Totémisme chez les Fân*, Bibliothèque Anthropos, T. I, fasc. IV, 1912; p. 12.

[2] Cf. G. Balandier, *Rapport préliminaire de la Mission d'information scientifique en Pays Fang*, Brazzaville, 1949; étude mimiographiée; pp. 5-10.

1. *Districts de Bitam et Minvoul.*

Ces deux districts sont coincés entre le Cameroun (au nord) la Guinée-Espagnole (à l'Ouest) et un véritable *no man's land* (à l'Est). Ils sont peuplés (au nombre de 27.500 habitants) par les éléments les plus actifs et les plus aisés (produisant les 3/4 du cacao fourni par la région) repliés sur les routes qui desservent le Cameroun et le centre de Oyem, ayant édifié des villages modernisés « liés » aux plantations de cacaoyers. Leurs habitants appartiennent à des groupements qui se retrouvent au Cameroun et en Guinée-Espagnole; certains villageois ayant des « parents » dans l'un et l'autre territoires — comme autant de chaînons favorisant le trafic des « marchandises » et des idées.

D'après le recensement de 1936, seul document entrant dans le détail, vingt-sept clans ou fragments tribaux (clans qui ont maintenu le nom tribal) sont alors présents. Le clan le plus nombreux est celui des Effak (tribu Yénzòk[1]) rassemblant plus de 15 % de la population, suivi des Eba (tribu Yémisèm) qui comptent pour 10 %. Les autres groupements peuvent descendre jusqu'à quelques dizaines d'individus. On retrouve en cette région les tribus *(ayóg)* — Yénzòk, Yémvôg, Yémisèm — qui sont parmi les plus importantes, au Cameroun, dans les régions d'Ebolowa et de Sangmélina[2]. Tout le Haut Woleu-Ntem est orienté vers le Cameroun, avec lequel il a non seulement des liens économiques (il y évacue son cacao et en reçoit ses « marchandises »), mais encore des liens politiques (ce qui explique qu'il ait servi de relais aux initiatives et mots d'ordre apparus sur ce territoire).

2. *District d'Oyem.*

Le district, peuplé de 30.000 habitants, possède une longue frontière avec la Guinée-Espagnole, est traversé par le fleuve Woleu, importante voie d'accès à cette possession. La majeure partie de la population (plus des 2/3) est « collée » à la frontière. Cela se comprend : des groupements apparentés existent de part et d'autre de cette dernière; la Guinée exerce un attrait

[1] Nous donnons les dépendances tribales sous toutes réserves; la quasi-ignorance et les « truquages » liés au mouvement de regroupement clanique rendent toute certitude impossible. Sauf, lorsque nous disposons de documents anciens, notamment d'une mention dans les notes de Mgr Martrou qui nous furent aimablement prêtées à la Mission de Libreville.

[2] Documents relatifs aux « groupements ethniques et coutumiers », archives administratives d'Ebolowa.

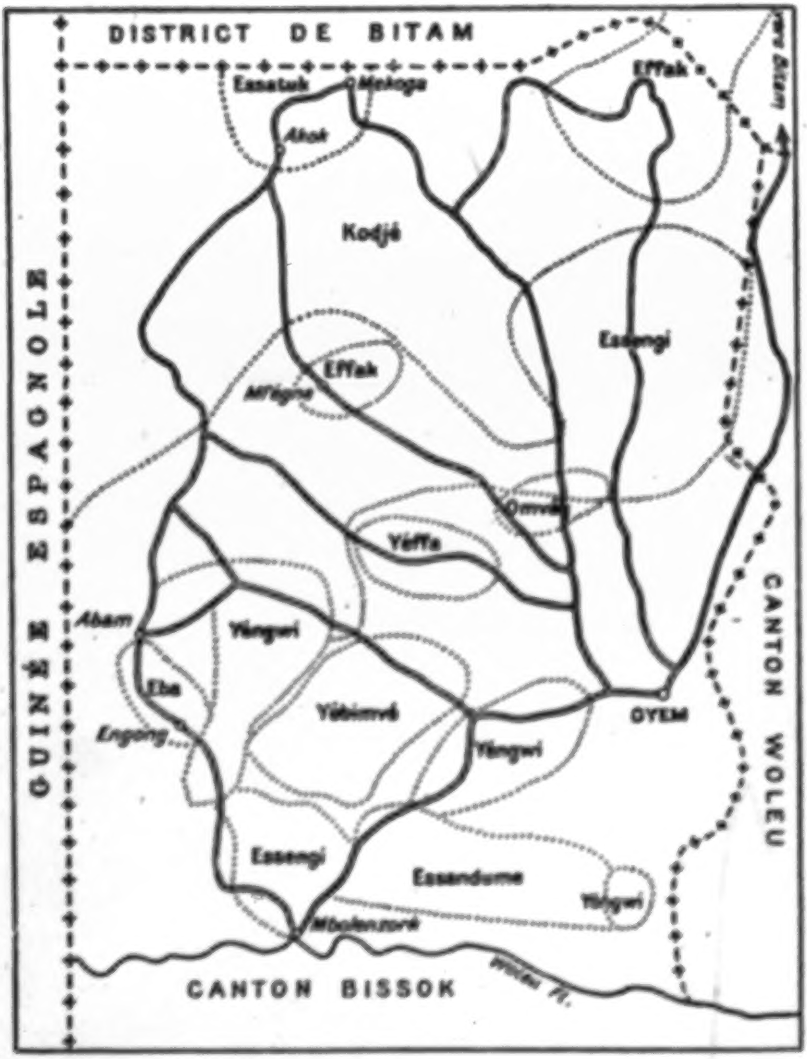

DISTRICT DE BITAM
Essatuk
Mekoga
Akok
Effak
vers Bitam
Kodjé
Essengi
Effak
Mfégné
Omvak
Yéffa
Abam
Yengwi
Eba
Engong
Yébimvé
OYEM
Yengwi
Essengi
Essandume
Yengwi
Mbolenzoré
CANTON BISSOK
Woleu fl.
CANTON WOLEU
GUINÉE ESPAGNOLE

Fig. 1

RÉPARTITION DES « AYÔGS » DANS LE CANTON KYÉ-NYÉ
(District d'Oyem).

économique déjà ancien (elle est centre de traite et marché de travail à forte demande); elle sert éventuellement de lieu de refuge. Les villageois disposent d'une certaine aisance liée à la culture du cacao (le 1/4 de la production du Woleu-Ntem) et au commerce avec la Guinée (arachide, café et palmistes) qui s'exprime en particulier par une amélioration de l'habitat.

Le canton Kyé-Nyé (lieu de rencontre de deux courants de migration venus du Bas-Cameroun) regroupe, à lui seul, près de 12.000 habitants qui se répartissent encore par « taches claniques » (fig. 1). Les groupements dominants sont les Esèngi (tribu Yémvôg) qui figurent pour plus de 40 %, les Kojé pour 25 % environ et les Yéngwi pour plus de 15 %. Dans le canton Woleu, les villages de la tribu Ožip dominent : ils rassemblent 33 % de la population; les Bökwé (tribu Ndôg) comptent ensuite pour 12 % environ et les Esamökos (tribu Yéngöl)[1] pour plus de 10 %. Ce sont uniquement les Kojé (plus de 90 % de la population) et les Ožip qui composent le canton d'Oyem. Dans le canton Bissok, le peuplement est dominé par les tribus Yéngwi et Yémisèm, tandis que le canton Ellelem se caractérise par une poussière de groupements : dix-sept clans ou fragments tribaux, pour 3.200 habitants, où seuls s'affirment les Bɔkwé (liés à la tribu Ndôg) qui paraissent cependant pour moins de 25 %.

Le district d'Oyem révèle une très relative homogénéité qui ne se retrouve, au Gabon, nulle part ailleurs en pays fang. Sa meilleure densité de population, sa relative aisance, le fait qu'il soit centré sur Oyem — important chef-lieu administratif et lieu de marché — expliquent le prestige qu'il exerce sur les villageois fang; et sa vitalité politique actuelle.

3. *District de Mitzik.*

Rassemblant 11.000 habitants, qui appartiennent au groupe *Fang*[2] *stricto sensu*, il occupe une position qui se prête mal à la stabilisation du peuplement; il ouvre sur *trois zones d'attraction :* l'Ogooué, la Côte et la Guinée-Espagnole. Il a joué le rôle de « lieu de passage » et fut profondément bouleversé durant les années de famine (1922-23, 1925-26). Il commence, à peine, à moderniser son économie par l'installation de cacaoyères.

---

[1] Confirmée par les notes L. Martrou, seulement.

[2] Nous notons *Fang* l'ensemble restreint — groupe de migration, selon nous — qui porte ce seul nom.

District le moins peuplé, il est également celui qui présente la plus mauvaise situation démographique : le plus bas taux de natalité viable et le plus bas taux de population enfantine. Bien que le peuplement se soit organisé aux abords des routes (comme cela apparaît nettement en comparant les cartes actuelles aux anciennes [1]), les villages sont restés instables et de très médiocre importance, constitués de groupements composites. Une enquête portant sur cinquante villages échelonnés au long des deux routes révèle, au sein de ces derniers, trente clans ou fragments tribaux. Lors du récent mouvement de regroupement clanique, ce sont les tribus Yémvôg, Yémôdâg, Ndôg, Yéngwi et Yémisèm qui sont les plus actives, et manifestent les groupements qui tentent de s'imposer. Si Mitzik a pu être considéré comme le « centre géographique » du pays Fang, il serait bien difficile de lui trouver pour l'instant une autre signification.

4. *District de Médouneu.*

Réduit à un seul canton, il groupe moins de 3.500 habitants; il est maintenu en raison de sa position frontière et du réseau des pistes, utilisées par les traitants, qui débouchent directement sur le Bas-Gabon et Libreville. Les Oyèk et les Eflak y sont les plus nombreux : ils constituent chacun 13 villages sur les 37 répartis dans le district.

Nous nous sommes attachés, avec précision, à cet ensemble régional non seulement parce que notre enquête a surtout été accomplie dans les villages du Woleu-Ntem mais parce qu'il joue un premier rôle quant à l'évolution du Gabon. Oyem, qui en est le chef-lieu, rivalise avec Libreville pour imposer ses initiatives à la totalité du pays fang. Son économie plus riche et sa meilleure démographie (la densité de population dépasse 6,5 hab. au km^2 dans le district d'Oyem) en font un centre de vitalité. Pays largement lié au Cameroun (dont il reçoit des suggestions d'ordre politique) et ouvert sur la Guinée-Espagnole, il n'en conserve pas moins le sens de son unité et un certain esprit particulariste.

Région de l'Ogooué-Ivindo.

Elle n'a ni l'unité ethnique (c'est une zone à contacts multiples), ni l'importance démographique (35.600 habitants répartis en trois districts) de la précédente; elle est isolée et sans développement économique — l'isolement ayant fait d'elle, à une époque de pacification incertaine, une zone de refuge. Dominé par la grande forêt, souvent marécageuse, ce pays est caractérisé par un peuplement très localisé qui, sur une carte, se manifeste par « bandes » liées au système des rivières. Dans les deux districts où ils se trouvent, Booué et Makokou, les Fang représentent le groupe ethnique dominant, composant environ 45 % et 40 % de la population totale. Ils sont au voisinage de groupes ethniques considérés comme parents : les Shaké et les Bakwélé. Ils ont, par leurs migrations, bouleversé le peuplement de cette région, et créé des contacts imposant d'importantes contaminations culturelles. Si l'on en croit le P. Trilles, qui nota les éléments d'une « langue archaïque » utilisée dans les légendes, les proverbes et les chants, et proche du batéké [1], les relations avec les peuples des confins du Congo et Gabon seraient anciennes.

---

[1] Carte du Capitaine Roussel (complétée en 1912) et levés d'itinéraires.

Selon la tradition, les Fang-Maké (ou Bisibé) auraient les premiers atteint l'Ivindo, et de Brazza les rencontre sur l'Ogooué (à l'île Zabouré). Leur plus forte tribu est Mékuk que repéra le P. Trilles d'une manière précise et à laquelle Tessmann accorda une mention spéciale sur sa carte de répartition. En dehors des Maké, les Fang de cette région se distinguent en deux groupes : Bètsi et Nzaman — ceux-ci représentant, selon les anciens auteurs, les « vrais Pahouin de l'Ogooué [2] ». Dans le district de Booué, les villages, bien que n'ayant pas d'homogénéité clanique, ont manifesté au moment du « mouvement de regroupement » la prédominance de trois grandes tribus : Yémödâg, Yémvâg et Yémisèm.

L'Ogooué-Ivindo apparaît comme une des régions les plus pauvres du Gabon. Sans équipement économique, elle ne connut qu'une précaire activité lors de l'effort de guerre. Par ailleurs, les multiples « recrutements » ont gravement touché ce pays (qui constitua avec la Ngounié et le Woleu-Ntem un « réservoir de main-d'œuvre ») en bouleversant son équilibre démographique. Aussi la plupart des rapports administratifs insistent-ils sur la pauvreté et la médiocrité des villages, sur l'instabilité politique et « l'indiscipline », sur l'avidité avec laquelle sont accueillies toutes les innovations dont il est espéré un mieux-être.

---

[1] P. TRILLES, *op. cit.*

[2] Cf. Cne CURAULT, « Monographie du secteur de N'Djolé au Gabon », in *Rev. des Troupes Colon.*, 68, 1908.

Région de l'Ogooué Maritime.

Durant la seconde moitié du XIXe siècle, les Fang descendirent l'Ogooué pour accéder aux centres de traite, établis sur le fleuve, et aux comptoirs de la Côte. Ils repoussèrent les Bakèlè, s'imposèrent aux Galwa et aux Nkomi. C'est à partir de 1880, à la suite de la pénétration qui organise des convois sur le fleuve, crée des postes et permet l'installation des traitants, que les Fang s'établirent en grand nombre au long de l'Ogooué.

Les Fang sont établis dans les quatre districts qui constituent cette région administrative; mais dans celui d'Ombooué, qui marque l'extrême pointe de leur avance, ils représentent moins de 5 % de la population. Les 9.300 habitants du district de Ndjolé sont, pour 95 % environ, des Fang substitués à l'ancien peuplement bakélé. Ils appartiennent aux groupes Maké, Nzaman et Bétsi : les premiers se trouvant en aval de Ndjolé avant 1865[1]; ils proviennent du Bas-Ivindo, pour la plus grande partie, mais aussi du Woleu-Ntem où les villageois s'efforcèrent tôt d'obtenir des débouchés commerciaux sur l'Ogooué. En dehors d'une petite exploitation minière, existant à Ndjolé, ce district est d'un extrême dénuement : aussi, les villages, très dispersés, présentent-ils un aspect misérable; la population mâle a été sollicitée par les proches chantiers forestiers (ou recrutée) et par les centres de la Côte.

Le district de Lambaréné, très important par le nombre des exploitations forestières (et, de plus, vieux centre commercial), reste surtout peuplé de Fang. Ceux-ci s'opposent au groupe autochtone des Galwa (moins de 2.200 individus) qui, apparenté aux minorités côtières, constitue la « race aristocratique du pays » et, relativement hiérarchisé, a su « conserver sa position[2] ». Si les Fang « se sont installés au hasard et un peu partout », ils ont pourtant constitué deux centres de peuplement importants : sur l'Ogooué, en amont de Lambaréné, et aux alentours des lacs du Sud[3]. Ils représentent plus de 35 % de la population (17.500 habitants) dans ce district aux multiples groupes ethniques qui avait, par ailleurs, en 1936, un cinquième de ses habitants établis sur les « chantiers ». Plus de trente-cinq clans ou fragments composent ici les villages fang qui révèlent, pour moitié environ, un peuplement clanique homogène, pour moitié, un peuplement composite. En dehors des Yémvôg, la plupart des tribus présentes ne se retrouvent pas (ou sont peu importantes) au Woleu-Ntem; les éléments les plus nombreux semblent être originaires de l'Ivindo. En parvenant dans la région qui constitue l'actuel district de Port-Gentil, à l'achèvement de leur poussée, les Fang n'ont pas réussi à évincer les groupes ethniques dominants : Ouroungou et Nkomi.

---

[1] Cne CURAULT, *op. cit.*

[2] Rap. Ogooué-Maritime, 3e trim. 1935.

[3] Rap. Ogooué-Maritime, 4e trim. 1935.

Région de l'Estuaire.

Nous avons indiqué qu'il est possible de situer aux environs de 1850 l'arrivée des Fang sur l'Estuaire. Ils se sont alors substitués aux groupements côtiers résiduels et surtout aux Bakélé qui, après avoir abandonné l'Ogooué, doivent quitter le Como. Dès 1900, la population de cette région est « presque entièrement composée de Pahouins »[1]. Ils occupent les districts de Kango et de Coco-Beach (6.000 et 7.500 habitants); ils représentent plus de 95 % de la population du district de Libreville si l'on ne tient pas compte des « travailleurs » étrangers engagés sur contrat. Ils se sont imposés à Libreville (au détriment des Mpongwé autochtones) où ils constituent près de 40 % de la population et dominent dans quinze quartiers sur vingt-trois. Et cette main mise sur le chef-lieu du territoire apporte un témoignage quant à leur activité conquérante.

Dans le district de Coco-Beach, plus de 20 clans ou fragments tribaux se trouvent présents : en particulier Oyèk (tribu se retrouvant à Médouneu et surtout en Guinée-Espagnole) et Effak. Cette région, importante autrefois en tant que centre commercial, est maintenant en dehors de tout trafic et les rapports administratifs insistent sur le mouvement de dépopulation qui s'y développe[2].

Le district de Kango, situé à la pointe de l'Estuaire, reste un de ceux où la chute démographique est la plus marquée. Si l'on tient compte du recensement de 1936, il y existe environ vingt-cinq clans et fragments : le groupe le plus nombreux — celui des Yéngũ — ne compte que pour 10 % environ. Quant au district de Libreville, il manifeste, en ayant incorporé l'ancienne subdivision de Chinchoua, un peuplement fang divisé au maximum. Cette dernière région est caractérisée par un véritable émiettement du groupe; le recensement de 1943 y révèle cinquante-quatre clans et fragments tribaux (pour 3.500 habitants!) dont huit seulement rassemblent plus de 150 personnes. Cette région est également celle qui s'est le plus vidée au profit du chef-lieu : où les natifs de l'ancienne subdivision de Chinchoua représentent près de 7 % de la population. Dans la partie du district, qui correspond à l'ancienne subdivision de Libreville, le groupe fang est beaucoup plus homogène. Les Oyèk dominent en rassemblant 45 % des villageois, puis viennent les Ntum qui comptent pour 20 % et les Effak (tribu Yénzòk) qui paraissent pour environ 12 %; neuf autres groupements représentent de 4,5 % (Esisis) à 1,5 % (Omvâg) de la population de cette ancienne division. Celle-ci a, comme Chinchoua, subi l'attrait de Libreville.

---

[1] Archives de Libreville, 1900-1910.

[2] Cf. notamment, Rap. politique 1937, Département de l'Estuaire, qui présente en particulier une analyse des causes de la mortalité infantile très élevée.

Si la région de l'Estuaire a été atteinte démographiquement, au cours des cinquante dernières années, elle ne paraît guère s'être transformée quant à la composition clanique. Les archives de l'ancien cercle du Como[1] montrent que les groupements, actuellement remarqués comme les plus importants, constituaient les villages connus durant les années 1900-1910. Cependant deux différences essentielles apparaissent : ces groupements existaient, alors, quasiment isolés et non au niveau de dizaines de groupuscules; ils avaient une localisation assez précise aux abords des cours d'eau, tandis qu'ils sont maintenant disséminés, et composaient des villages plus importants que les actuels. Nous avons là une indication quant au processus d'atomisation qui s'est accompli durant la première moitié de ce siècle.

⁂

On est, d'entrée, étonné par cette complexité du pays fang : en dehors du Haut Woleu-Ntem, les groupements claniques ne s'expriment pas dans les limites de régions même médiocres; ils composent des villages souvent éloignés l'un de l'autre; ils sont disséminés et entremêlés. En fait, seul le groupement villageois et les terres qu'il exploite peuvent être situés sur le terrain; encore faut-il préciser que ce dernier ne s'est stabilisé, ou n'a limité sa mobilité, qu'à une époque très récente. La fragmentation est maxima, à l'extrême pointe de la poussée des Fang, dans les districts côtiers, et dans la « zone de contact » qui s'est créée aux abords du Moyen et du Bas-Ogooué. On pourrait calculer, pour chaque région, un volume moyen par clan qui donnerait des chiffres situés entre un minimum de 64, dans l'ancienne subdivision de Chinchoua, et un maximum de 1.000 dans le canton Kyé-Nyé (district d'Oyem) et dans les villages situés sur Bitam-Minvoul. C'est assez dire combien le groupement clanique et le lignage ont une réalité et une efficacité très différentes selon les divers secteurs du pays fang : on comprend alors que les tentatives de renouveau clanique n'aient pu se produire que dans les régions où un tel groupement a encore de la vitalité. Il convient, en plus, de remarquer que le volume moyen par clan est le plus élevé dans les régions où la population fang est la plus nombreuse, où la situation démographique est la plus favorable : les centres de vitalité se situent au Woleu-Ntem (une grande partie du district de Mitzik étant exclue) et dans une zone réduite aux abords même de Libreville. Ces deux régions rivalisent afin d'étendre leur influence à la totalité du pays fang : la rivalité se manifestant sur le plan électoral en opposant un candidat de Libreville à un candidat du Haut-Gabon (élections législatives de 1951). Et l'on conçoit que l'ensemble du pays fang ne présente partout ni le même degré d'altération des structures sociales traditionnelles, ni la même capacité d'adaptation aux conditions actuelles.

---

[1] Pour lequel des rapports très précis ont été rédigés en 1905 et 1909.

En reportant, sur une carte, les groupements repérés dans chacun des districts, d'autres constatations s'imposent. Le sens d'écoulement selon lequel opérèrent les migrations des divers fragments s'y manifeste. Ainsi, les Effak, depuis la frontière du Cameroun, passent aux abords de la Guinée-Espagnole pour atteindre la Côte vers Coco-Beach et Libreville; les Angonâmvé, depuis le Woleu-Ntem, atteignent l'Ogooué (ils sont signalés dans le « secteur » de Ndjolé au début de ce siècle), puis le Bas-Gabon au delà de Lambaréné, etc. Par ailleurs, certains groupements ne s'échelonnent pas et ne se rencontrent qu'en des régions relativement précises : les Oyèk en Guinée-Espagnole et dans les districts français au sud de ce territoire (Médouneu, Coco-Beach et Libreville), les Kojé sur Bitam et Oyem, les Ožip sur Oyem seulement, etc. Enfin, il apparaît que certains groupements mineurs n'existent qu'aux limites du pays fang, où ils ont une existence indépendante. Les Yèngwi d'Oyem ont conservé le souvenir d'un de leurs fragments émigré vers Kango (sans en connaître ni le nom ni l'emplacement actuels) et aucun des groupements recensés dans ce district ne revendique une origine commune avec les Yéngwi du Woleu-Ntem; ainsi, a disparu ce dernier lien, le *seul* observé au début de ce siècle par un administrateur qui évoquait le morcellement « à l'extrême » de groupements se trouvant « à des centaines de kilomètres les uns des autres[1] ».

Cette fragmentation et cet enchevêtrement des groupements fang s'expliquent : par le caractère récent des migrations à travers le Gabon et la recherche des points économiquement avantageux, par la pacification qui n'a plus rendu nécessaire la cohésion de groupements numériquement forts. Ces derniers sont encore attestés par les premiers observateurs : Maignan parle des « familles cantonnées près de l'Ivindo » qui « ont éprouvé le besoin de se réunir pour se défendre des attaques de leurs voisins et sont restées en cohésion, formant des lignes ininterrompues de villages[2] ». Enfin, il convient d'insister sur le rôle de l'action administrative : politique d'attraction pour disposer de main-d'œuvre dans les centres administratifs, réaction de certains groupements, par la fuite, à l'emprise administrative (« dès qu'un poste est créé, dans une région peuplée, le vide se fait en un clin d'œil autour de lui », écrit Périquet dans un rapport de mission[3]), politique de fixation des populations pour la réalisation des routes et politique de regroupement des villages (1930). Le nomadisme des Fang a fait le désespoir des administrateurs. Mais il faut penser qu'en dehors de ces causes — les plus évidentes — d'autres causes, d'ordre interne, conditionnent cette fragmentation : retenons l'idée d'une *capacité maxima du groupement villageois*, que nous aurons à préciser en étudiant la structure sociale.

Les éclatements successifs des groupements, et les migrations multiples, rendent difficile toute compréhension précise de la nature des groupements actuellement répartis à travers le pays fang. Nous avons suggéré, quant aux quelques grands groupes habituellement reconnus, qu'il s'agissait de groupes de migration s'étant déplacés à des époques différentes, ayant subi des influences culturelles différentes et ayant, les premiers, occupé le pays fang gabonais (ce qui expliquerait les tentatives des anciens observateurs définissant une division en « terres »); et nous avons montré combien leur signification s'est estompée. Nous avons la preuve que ces appellations sont *postérieures* aux appellations tribales et claniques (du moins celles des clans les plus anciens); les Ožip rassemblent des groupements se disant Ntumu, *Fang* et Maké[1]; Tessmann place dans deux groupes différents : Ntumu et *Fang*, les Ndôg et les Bökwé[2] alors qu'il s'agit d'après nos enquêtes (confirmées par divers observateurs) d'une tribu Ndôg dont les Bökwé (corruption du mot Ebikwé) constituent un clan; et Curault en donne un autre exemple, au début de ce siècle, une tribu présente à Ndjolé, Okana, qui avait « produit » des clans dits Bétsi, Maké et Nzaman[3].

---

[1] Cne Maignan, « Etudes sur le Pays Pahouin » (datées de 1912) et publiées dans le *Bull. de la Soc. des Rec. Congolaises*, 14, 1931.

[2] *Op. cit.*

[3] Cne Périquet, *Mission d'étude du chemin de fer du nord*, 1910-1911; archives de Brazzaville.

Si nous nous en tenons aux dénominations recensées, nous remarquons que des noms de formation différente : les uns commençant par *Yé* ou une consonne, les autres commençant par *Esa* (*ésé*, *isi*) ou *Eba* (*ébi*), désignent des groupements actuellement identiques en apparence; avec cette constatation que les dénominations en *ésa* ou *éba* sont de beaucoup les plus nombreuses. Le mot *yé* (signifiant *vallée*) est accompagné d'un qualificatif évoquant souvent une plante, un animal ou un phénomène naturel (yé-*ngwi* (le sanglier), yé-*mvâg* (la pluie), etc.) tandis que le préfixe *ésa* ou *éba* (signifiant, *géniteur*) est employé pour désigner la descendance d'un ancêtre humain plus ou moins éloigné. Nous devons donc penser que, dans ce dernier cas, il s'agit de dénominations désignant des groupements plus récents, de formation secondaire : des clans et des lignées; tandis que les autres appellations se réfèrent à des groupements anciens, dont l'origine est légendaire, autrefois localisés, qui se divisèrent et s'éparpillèrent en raison des multiples migrations, à des tribus. Les premiers observateurs des Fang, Trilles et Martrou, sont affirmatifs quant à ces faits. De même, les traditions tribales : celle des Yénžòk a conservé le souvenir de la première division en 4 clans qui s'accomplit après le passage du fleuve Sanaga[4] (étape capitale des migrations qui répartirent les Fang à travers le Sud-Cameroun et le Gabon). Chaque étape importante des migrations a accentué la fragmentation et créé des prééminences nouvelles. Tel est le cas des Yénžòk : le passage de la Sanaga a entraîné une division en groupements qui se nomment encore Yénžòk, le passage du Ntem (qui donne accès au Gabon) a provoqué la constitution de l'important groupement Effak qui s'est divisé, pour atteindre la Côte, en sous-groupements qui se disent seulement Effak[1].

---

[1] *Tradition des Ožip*, archives administratives d'Oyem.

[2] TESSMANN, *op. cit.*

[3] Cne CURAULT, « Monographie du secteur de N'Djolé au Gabon », *op. cit.*

[4] *Tradition des Yéndzòk*, archives administratives d'Ebolowa, Cameroun Français.

Les relations, entre groupements nés de tels éclatements en chaîne, se sont relâchées puis ont fini par disparaître dans de nombreux cas; en raison des conflits qui étaient souvent à l'origine de la fragmentation, de l'éloignement existant entre fragments et de la situation créée par l'occupation coloniale : pacification qui n'exige plus « la puissante solidarité de la tribu[2] », contrôle des déplacements collectifs et fixation à l'intérieur de circonscriptions administratives qui finissent par imposer des associations très localisées. De ce relâchement, on peut avoir une preuve en comparant les compositions tribales établies par L. Martrou (sur l'Ogooué, dans la première décade du siècle), par les responsables du mouvement de regroupement clanique (dans le Haut-Gabon, après 1945) et par les enquêteurs de la « Commission d'enquête historique » (dans le Bas-Gabon, en 1949) — ces documents présentent des divergences importantes qui s'expliquent d'abord en fonction des circonstances locales. Et c'est à la faveur de cette confusion que les leaders du mouvement clanique ont pu faire admettre des regroupements très contestables du point de vue de la logique clanique. Par ailleurs, le fait que les groupements aient, au cours de leurs migrations, changé leur appellation (attesté par L. Martrou, Maignan et L. Mba[3]) contribue à accentuer cette confusion. On comprend, alors, que les groupements restreints et précisément localisés soient depuis de nombreuses années les seuls ayant une efficacité réelle — et, en même temps, qu'ils disposent d'une quasi-autonomie.

II. La situation démographique des Fang.

Ce sont non seulement les administrateurs du pays fang, mais encore les villageois eux-mêmes qui ont le sentiment d'une situation démographique défavorable. Depuis plus de vingt-cinq ans, les rapports administratifs et médicaux insistent sur la « gravité du problème démographique »; et les Fang, alarmés par la chute numérique de leurs groupements, nous manifestèrent leur inquiètude en demandant que leurs femmes fussent traitées médicalement pour « avoir beaucoup d'enfants comme autrefois ». Ce sentiment de déficience démographique, joint à la fragmentation et au manque de puissance des groupements, constitue l'une des caractéristiques des diverses « crises » fang. Malheureusement, tous les documents nécessaires à une étude minutieuse n'existent pas : les recensements ne sont précis que depuis peu d'années; les limites administratives, servant de cadre à ces derniers, ont fréquemment changé.

---

[1] Tableau des « tribus et sous-tribus » établi par des Fang du Bas-Gabon pour la Commission d'Enquête Historique de Libreville.

[2] L. Martrou, « La langue Fan et ses dialectes », *J. Soc. Africanistes*, vi, 2, 1936.

[3] L. Martrou, *op. cit.*; Cne Maignan, *op. cit.*; et L. Mba, « Essai de droit coutumier pahouin », in *Recherches Congolaises*, 25, 1938.

La seule étude d'ensemble à laquelle nous puissions recourir est celle du médecin général Le Dentu; elle se fonde sur les renseignements fournis par les rapports sanitaires locaux et intéresse plus de 84.000 individus[1]. Elle attire l'attention sur de « grandes différences locales »; la race fang, qui se révèle déficitaire dans les régions de l'Ogooué-Maritime et de l'Estuaire — où les indices de remplacement sont de 0,5 et 0,7 — manifeste « une vitalité beaucoup plus grande » avec les Fang du Woleu et les Bakwélé de la Sangha qui ont des indices de 1,05 et 1,08. Et l'auteur tend à expliquer ces différences par les degrés d'évolution très différents pour chacun de ces groupes; une telle opinion demande à être nuancée : il convient de tenir compte non seulement des modes d'évolution (ainsi, l'actuel paysannat du Woleu-Ntem reste un des plus sains du sud de l'A. E. F., tout en étant largement ouvert aux influences modernistes) mais encore des conditions naturelles affectant chacun des groupes. Ces dernières ont joué en même temps que les causes économiques (le régime intensif d'exploitation forestière) et les causes de désorganisation sociale pour créer, dans le Bas-Gabon, la situation démographique la plus défavorable (le taux le plus élevé de stérilité et la plus faible « capacité génitale »). Quant à l'ethnie fang dans son ensemble, elle se révèle stationnaire au cours de la décade 1930-1940 (2,3 % de naissances pour 2 % de décès). Comment expliquer, donc, ce sentiment de crise démographique si fortement éprouvé à nouveau?

On doit songer à un déséquilibre qui, lié à l'installation et à l'exploitation coloniales (ou accentué par elles), n'aurait été brisé qu'à une époque très récente. La certitude est difficile à obtenir car nous ne disposons que d'indications fragmentaires et de valeur inégale. Les premiers calculs précis de densité de population réalisés vers 1910, par G. Bruel[1] et Périquet[2], donnent des résultats très supérieurs à ceux obtenus actuellement. Le géographe G. Sautter a pu, en ce qui concerne le Woleu-Ntem, faire des comparaisons précises et acquérir la conviction que, « depuis la pénétration française jusqu'aux environs de 1930, la population... a diminué dans des proportions considérables ». Il rappelle que « là où Périquet estimait la densité de population à 4,5 habitants au km²... on en trouve vingt ans plus tard moins de 2 » et qu'on ne saurait attribuer un tel écart au seul optimisme de cet observateur « qui semble avoir été modéré »[3]. G. Sautter pense qu'une telle population, « elle-même déficiente » (pour des causes qui semblent, en partie, d'ordre naturel puisqu'elles agissent « d'un bout à l'autre du bloc forestier équatorial »), a été durement éprouvée par les endémies et la famine en même temps que par l'émigration et les recrutements. La stabilisation, qui s'est affirmée au cours des deux dernières décades parallèlement à l'équipement et à l'enrichissement de la région, est encore fragile : à tel point que G. Sautter ne risque aucune prévision quant à l'évolution à venir de la population du Woleu-Ntem — tout en reconnaissant que les Fang de cette région constituent « une population florissante quand on les compare à leurs congénères de l'Ivindo, de l'Ogooué et de la Côte, en infiniment plus mauvaise posture ».

---

[1] Gal Le Dentu, *Démographie de l'A. E. F.*, 1937; archives du Service de Santé, Brazzaville.

La fragilité de cet équilibre s'est révélée lors de la période d' « effort de guerre ». Le rapport politique du Woleu-Ntem (1944) dresse un bilan en s'attachant essentiellement au « problème de la dépopulation » : il manifeste un large excédent des décès sur les naissances (22,1 % pour 15,9 %) et il insiste sur la grave recrudescence du mouvement d'émigration — une estimation officielle compte 4.500 hommes adultes (soit plus de 20 % de la population mâle adulte) qui ont alors rejoint la Guinée-Espagnole. C'est dire que les résultats obtenus à partir de 1930, par une politique de la population, sont restés éminemment précaires. Les Fang, tout en demeurant un des groupes ethniques les plus vigoureux du Gabon, subissent un handicap qui les sensibilise à toute situation de crise comme cela s'est manifesté durant les dernières années de guerre. Aucun rapport médical ne vante plus, à l'imitation des premiers observateurs, la robustesse et la prolificité des Pahouins.

---

[1] G. Bruel. *Notes géographiques sur le Bassin de l'Ogooué*, Paris, 1911.

[2] Cne Périquet. *Mission d'étude du chemin de fer du Nord*. Archives Brazzaville.

[3] G. Sautter. « Essai sur le peuplement et l'habitat au Woleu-Ntem. » *Cah. d'Outre-Mer*, 14, avril-juin 1951.

A l'aide des enquêtes précises réalisées au Woleu-Ntem, il nous est possible d'étudier la structure de la population fang en cette région relativement favorisée. Le fait le plus apparent est la disproportion entre le nombre des hommes et celui des femmes qui s'accuse au niveau des classes d'âges dites « adultes » (d'après les actuels recensements administratifs, celles comptées à partir de quinze ans). Nous pouvons le remarquer à l'aide des recensements de 1936 et 1950 qui révèlent toutefois une réduction du déséquilibre durant ces quinze dernières années :

WOLEU-NTEM

District d'Oyem

11 villages. 1 570 habitants.

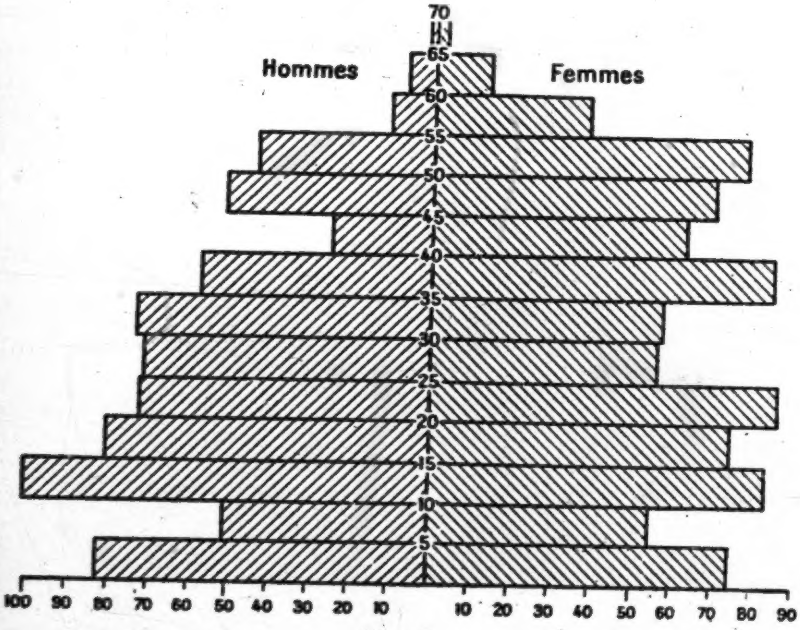


Fig. 2

Répartition par age et par sexe

---

1. Médouneu n'appartenait pas administrativement à la région du Woleu-Ntem en 1936.

Tableau I

Répartition du *sex-ratio*.

		Ensemble de la Région	Bitam-Minvoul	Oyem	Mitzik	Médouneu (1)
Nombre de femmes pour 1.000 hommes (ensemble de la population)	1936	1.283 °/oo	1.170 °/oo	1.239 °/oo	1.241 °/oo	
	1951	1.147 °/oo	1.184 °/oo	1.142 °/oo	1.161 °/oo	1.125 °/oo
Nombre de femmes pour 1.000 hommes (population dite *adulte*)	1936	1.521 °/oo	1.443 °/oo	1.598 °/oo	1.523 °/oo	
	1951	1.373 °/oo	1.443 °/oo	1.337 °/oo	1.323 °/oo	1.300 °/oo

Afin de préciser ces indications générales, nous avons accompli le recensement de 11 villages du district d'Oyem, au sein desquels nous avons enquêté, et qui représentent une population de 1.570 habitants. La répartition de ceux-ci par classes d'âge et par sexe (fig. 2) confirme d'abord l'observation précédente : dans ces onze groupements, il existe 838 femmes pour 732 hommes — soit un °/oo de 1.144, pour 1.142 quant à l'ensemble du district. Le déséquilibre entre sexes est d'une nature très différente selon la classe d'âge considérée.

Tableau II

Classes d'âge	0	10	20	30	40	50	60 ans
Nombre de femmes pour 1.000 hommes.	955	868	996	1.083	1.728	2.127 °/oo	

Si l'on exclut la chute se révélant pour la classe de dix à vingt ans (s'expliquant, en partie, par les erreurs d'appréciation quant à l'âge des femmes qui sont généralement vieillies par les recenseurs [1]), on constate que le nombre des femmes croît en passant d'un groupe d'âge à l'autre; l'accroîssement se manifestant d'une manière brutale au-dessus de quarante ans. Il convient, d'abord, de songer à une mortalité masculine plus élevée; ce qui apparaît en comparant les chiffres fournis par les recensements : ainsi, celui de 1936 indique une mortalité masculine représentant plus de 60 % de la mortalité totale, avec un maximum de 66,6 % dans le district d'Oyem. Mais on ne peut expliquer par ce seul fait les disproportions observées. En retenant la date de 1930, qui marque le ralentissement de l'émigration et la fin des recrutements importants [1], on constate que les hommes ayant plus de vingt ans à cette époque sont ceux qui en ont plus de quarante actuellement; le déficit en hommes, dans les groupes les plus âgés, représente surtout la part de l'émigration sans retour et de la mortalité sur les « chantiers » — la réduction du déséquilibre, de 1936 à 1951, tend à confirmer cette observation. Il faut penser, par ailleurs, à un facteur relevant de l'organisation sociale : les femmes jeunes (de dix à vingt ans) sont cédées, par mariages, aux groupes étrangers *avant* d'être récupérées, grâce aux dots reçues, sous forme de femmes étrangères épousées par les hommes du groupement. Décalage qui s'exprime partiellement par la chute notée au niveau de la classe d'âge de dix-vingt ans.

---

[1] Les recenseurs recourent à l'estimation pure et simple lorsque la date de naissance est ou contestée ou oubliée; quasi-inexistence d'état-civil.

Le rapport du docteur Le Dentu faisait apparaître, en 1936, quant à l'ensemble de l'ethnie fang, une population enfantine insuffisante : les groupes d'âges de zéro à quinze ans y comptant pour 28,4 % alors que chez d'autres peuples gabonais, les Eschira par exemple, ils représentent près de 36 % de la population. Les chiffres fournis par le recensement de 1950 ne manifestent pas, du moins en ce qui concerne les districts de Bitam-Minvoul et Mitzik, une amélioration quelconque :

Tableau III

DISTRICTS	BITAM-MINVOUL	OYEM	MITZIK	MÉDOUNEU
Taux de population enfantine	29,3 %	35,3 %	25,4 %	32,3 %

---

[1] Cf. G. SAUTTER, *op. cit.*

La situation la plus défavorable apparaissant à Mitzik; ce qui explique partiellement le déficit de 2.092 habitants, subi par ce district de 1936 à 1950, qui représente plus de 20 % de sa population actuelle et environ la moitié du déficit accusé par la région du Woleu-Ntem durant la même période. C'est dans le district d'Oyem que l'état démographique paraît le meilleur : cependant, de 1936 à 1948 la population, à cent unités près, ne fait que rester stationnaire. Notre enquête, portant sur 11 villages, montre à quel point cette situation est rapidement sensible aux changements de la conjoncture économique et politique : les années d' « effort de guerre » (1940-1945) se manifestent par un trou au niveau de la classe de cinq à dix ans, tandis que le retour aux conditions normales et la relative prospérité due à l'accroissement de la production cacaoyère entraînent un élargissement de la base démographique au niveau des enfants de zéro à cinq ans (fig. 2). Les recensements précis effectués, par ailleurs, dans 9 villages des environs d'Oyem, en 1945, 1946, et 1948, révèlent un accroissement de 1.090 à 1.133 habitants avec un indice de remplacement de 1,32; de plus, alors que l'excédent des naissances n'est que de 13 unités, l'augmentation de population est de 43 unités : le croît implique surtout un retour d'anciens émigrants.

Ces indications confirment l'extrême sensibilité démographique et laissent supposer les rapides réactions aux modifications de la politique locale. Mais cette sensibilité n'est aussi apparente qu'en raison d'une situation médiocre : malgré une fécondité normale (la capacité génitale, nombre moyen des grossesses subies par les femmes ménauposées, est de 4,2 pour l'ensemble du district) le nombre d'enfants n'est pas suffisant en raison de la forte mortalité infantile (voyez le tableau suivant) et semble-t-il en raison du vieillissement de la population féminine. Les affections paludéennes graves, qui touchent 78 % des enfants de deux à cinq ans, sont causes de cette mortalité en même temps que les parasitoses intestinales.

Tableau IV

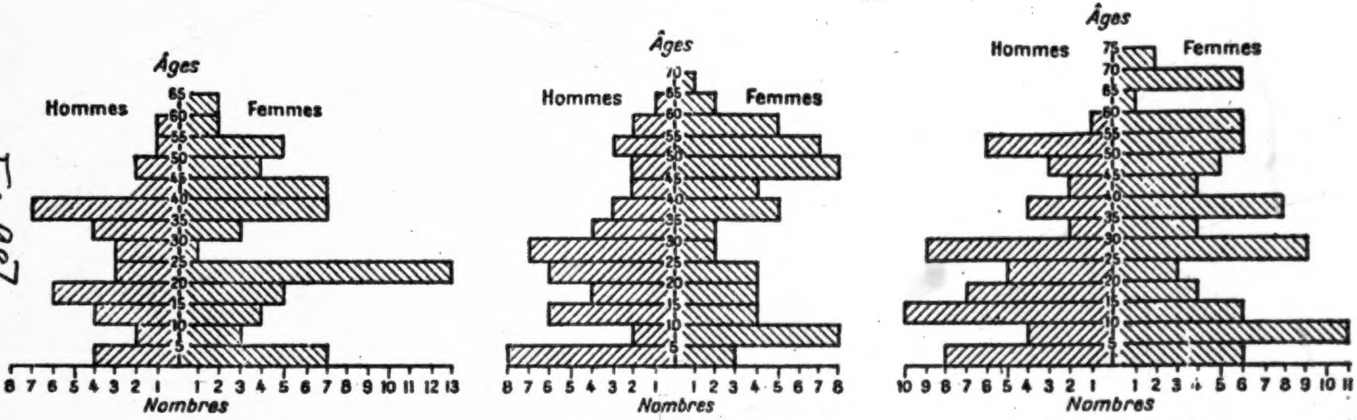
(Établi avec le rapport médical du 4e trimestre 1944).

Districts	Taux de natalité viable	Taux de mortalité de 0 à 1 an	Taux de mortalité infantile	Taux de population enfantine
Bitam	1,3 %	7,1 % des décès	27 % des décès	29 %
Minvoul	1,3 %	7,3 % des décès	13 % des décès	25 %
Oyem	1,7 %	10 % des décès	26 % des décès	34 %
Mitzik	0,8 %	6,7 % des décès	18 % des décès	25 %

Il convient de compléter ces chiffres en indiquant que la mortalité infantile, très élevée de zéro à un an, diminue de un à cinq ans et n'accuse une baisse importante qu'à partir de cet âge. Le docteur Le Dentu donnait en 1936, quant à l'ensemble des Fang, pour chacune de ces catégories, les pourcentages suivants : 16,5 %, 12 % et 8,9 % des décès, qui révèlent par ailleurs la situation catastrophique en certaines parties du pays pahouin.

Tels sont les faits apparents au niveau de cette région privilégiée du Woleu-Ntem. Ils sont encore grossis lorsqu'on considère l'ensemble de la division administrative, notamment à la fin d'une période de crise, comme le manifeste l'étude sanitaire de 1944, ou lorsqu'on s'en tient aux groupements villageois les plus restreints qui semblent les plus affectés — les diagrammes établis pour trois villages d'Oyem (fig. 3) étant caractéristiques.

Pourtant, cette situation démographique paraît excellente lorsqu'on la compare à celle des Fang d'autres régions; nous donnons, à cet égard, l'exemple des Fang de l'Ogooué-Ivindo pour lesquels nous disposons d'indications établies durant l'année 1947 :



Village AKOK
100 hab.

Village YOSSE
111 hab.

Village NTO
142 hab.

Fig. 3

Pyramides des ages de trois villages Kójé
(villages numériquement réduits).

Indice de remplacement : 0,43.
Taux de natalité : 0,77 %.
Taux de population enfantine : 24,7 %.
Taux de mortalité globale : 1,79 %.
Taux de mortalité infantile : 25 % des décès [1].

Et un rapport légèrement antérieur (1946) exprime, quant au seul district de Booué, de peuplement essentiellement fang, des taux complémentaires encore plus significatifs : une capacité génitale de 2,7 et, pour les « jeunes femmes », un taux de fécondité (nombre moyen des grossesses déclarées) de 1,2 — ces chiffres étant très inférieurs à ceux obtenus avec les Fang du Woleu-Ntem; par ailleurs, « 35 à 40 % des femmes jeunes restent stériles tandis que le pourcentage de stérilité chez les femmes âgées ne dépasse pas 8 à 12 % [2] ». Les Fang de l'Ogooué-Ivindo s'inscrivent dans une région où tous les groupes ethniques sont en chute démographique et qui a, de 1934 à 1947, perdu le septième de sa population. Leur situation est comparable à celle de leurs congénères du Bas-Gabon qui accusent, comme l'a rappelé le docteur Le Dentu, un « déficit » important.

Nous avons pu définir les caractéristiques de cette *crise démographique* dont les Fang ont, dans leur ensemble, pris conscience : une chute de population plus ou moins « freinée » selon les régions et les circonstances; un déséquilibre entre le nombre des hommes et celui des femmes — le *sex-ratio* s'élevant rapidement au niveau des classes d'âge les plus vieilles — et un vieillissement plus marqué de la population féminine; une base démographique insuffisante en même temps qu'une forte mortalité infantile. Et c'est du manque d'enfants, de l'importance soudaine prise par les femmes (qui est conditionnée par le nombre en même temps que par le mouvement général de l'évolution sociale) que se plaignent les villageois; bien avant de critiquer les insuffisances de l'équipement sanitaire. Dans une société où le *nombre* différencie et hiérarchise les groupements, permet les prééminences personnelles, les phases aiguës de cette crise démographique sont ressenties avec anxiété; la chute de fécondité des femmes est une des raisons, la plus importante peut-être, expliquant l'hostilité des hommes à l'égard de celles-ci.

Les raisons qui sont données, quant à une telle situation, ont un double aspect, moderniste et traditionaliste. Les premières ont été exposées, lors du Congrès pahouin de 1947 et, par certains groupements, lors du mouvement de regroupement clanique. Elles se traduisent par des revendications précises : exigence d'une politique sanitaire et d'un enseignement de l'hygiène, désir de contrôler puis limiter la prostitution, de consolider la « famille » en limitant les divorces et réprimant les adultères, besoin de cultures riches « qui peuvent être vendues afin de bien entretenir la famille[1] », etc. Les secondes sont, sans aucun doute, celles qui s'imposent le plus, qui représentent l'opinion du plus grand nombre; elles révèlent une forte réaction à l'état actuel de la société fang, le désir du retour à un passé où tout était mieux, où « il y avait beaucoup d'hommes et beaucoup d'enfants » : elles expriment la tendance à la « contre-acculturation ». Les bouleversements survenus dans les organisations socio-culturelles sont directement mis en cause : l'éclatement et la dispersion des groupements qui ont entraîné la rupture d'interdits fondamentaux (celui d'exogamie notamment : avec la confusion actuelle, chaque homme risque d'épouser sa « sœur » et d'être condamné à une union stérile); l'abandon des pratiques religieuses traditionnelles et, surtout, du culte *Biéri* rendu aux ancêtres — si bien que le *Biéri* « se venge », disent certains informateurs, en rendant les femmes inféconds; les emprunts faits à la civilisation européenne et aux peuples voisins ont altéré les « manières fang », ont imposé des comportements qui ne sont pas valables pour les Fang et mettent en danger leur existence sociale. Telles sont les principales raisons évoquées. Nous nous sommes, dès ce chapitre, attachés à de tels faits parce qu'ils montrent l'aspect subjectif de la crise démographique; et combien la recherche de la fécondité et de la puissance, toutes deux liées, intervient encore dans les réactions actuelles de ce peuple, combien elle s'effectue d'une manière ambiguë en recourant, en même temps, aux moyens modernes étrangers et aux moyens traditionnellement fang. La crise est, pour les villageois fang, la plus grave conséquence d'une situation créée par la colonisation — par la « civilisation » disent curieusement certains d'entre eux. Cela indique assez que ces faits doivent s'intégrer dans l'ensemble que nous avons entrepris d'analyser.

---

[1] Rapport économique de l'Ogooué-Ivindo, 1947; chapitre « Démographie ».

[2] Commission de la Population. Procès-verbal de la réunion du 8 août 1946.

---

[1] Exposé d'un dignitaire de la tribu Yémödäg, Mitzik, 1949.

III. Le type de structure sociale[1]

Tribus. Clans. Lignages.

Le récent renouveau clanique, auquel nous avons souvent fait allusion, a montré l'importance encore fondamentale des groupements établis en fonction de la « parenté ». Cette dernière fut immédiatement saisie par les premiers observateurs et administrateurs du pays fang, qui insistèrent sur le caractère de « famille » des groupements pahouins et conclurent à l'absence d'une armature sociale solide : impossibilité de « trouver un embryon d'organisation », indique un rapport rédigé au début du siècle, en soulignant qu'il n'existe que des « familles » plus ou moins étendues.

Autrefois, le système d'éducation donnait très tôt, au jeune Fang, la connaissance précise de sa généalogie (*abara*) — on apprend « surtout à celui-ci, écrit le P. Trilles, la liste individuelle des ancêtres; cette dernière concerne uniquement les générations masculines, (car) la femme est ignorée » et, par ailleurs, ne reçoit jamais un tel enseignement[2]. En connaissant les termes de sa lignée paternelle, l'individu sait à quels groupements fondamentaux il appartient, quelles femmes lui sont interdites et quelles relations il doit entretenir avec tels individus vivants ou morts. Par des chaînons de plus en plus éloignés, il se rattache à des groupements d'extension de plus en plus vaste et de formation de plus en plus ancienne. Le premier d'entre eux, au sein duquel il se trouve inscrit de manière immédiate, est le *nd'è bòt*: groupe patri-local, au niveau du village, qui a souvent son quartier et sa maison commune particuliers, qui rassemble sous l'autorité de « l'aîné », ou *ntòl-mòt*, la descendance de ce dernier, ses frères cadets et leur descendance, quelquefois celle de ses oncles paternels; en plus, des individus qui lui sont attachés par des liens de parenté, d'adoption ou d'amitié. Le plus vaste d'entre eux est la « tribu » (*ayòg*, *ayòm*, anciennement), étudiée déjà par Martrou et Trilles, dont l'origine n'est ni située, ni datée, mais simplement légendaire, dont l'éparpillement s'est effectué sur la quasi-totalité du pays fang. De l'un à l'autre, les groupements intermédiaires s'élargissent d'une manière concentrique; et les relations, existant entre les individus qu'ils rassemblent, s'expriment par une « fraternité » de moins en moins réelle, de moins en moins contraignante.

---

[1] Étude conduite à l'aide des documents recueillis surtout chez les Fang du Woleu-Ntem, et notamment dans la région d'Oyem où la vitalité fang est la plus authentique.

[2] R. P. Trilles, *Le totémisme chez les Fân*, notes des pages 109, 111, 180.

Nous conservons, à la suite des premiers observateurs des Fang, le terme de « tribu » pour désigner ce groupement, le plus anciennement formé, et actuellement le plus compréhensif, le plus dispersé, le moins agissant, qui remonte, quant à son origine, à un ancêtre légendaire — ou *mvam* — maintenant christianisé par certains (ainsi, Adam-Nzamõ, chez les Ndôg). Son unité se manifestait par une dénomination, une devise, un tatouage et des symboles particuliers [1]; il avait, avant les dernières grandes migrations, une localisation relativement précise et n'était divisé qu'en un nombre limité de clans (par exemple, six dans le cas des Yévò). Les migrations vers, et à travers, le Sud-Cameroun et le Gabon ont provoqué une longue série d'éclatements comme en témoignent les diverses légendes tribales qui rapportent au passage de la Haute Sanaga (Lom) et du « trou de l'*adzap* » (symbolisant l'accès à la grande forêt) les fragmentations et dispersions importantes. Ainsi, les Yévò [2] évoquent, à partir de ce « passage », la séparation de dix groupements se dirigeant vers la région du Ntem (6 groupes), vers le Gabon (3 groupes) et vers la Côte après avoir suivi le Nyong (1 groupe). Ces derniers, eux-mêmes, ont été soumis à un processus d'éclatements en chaîne et d'essaimage, que nous aurons à analyser à la faveur des exemples récents. Le R. P. Trilles a pu montrer comment, à la suite de ce mouvement, le nom tribal n'est conservé que pour « le clan du fondateur de la tribu et (pour) celui fondé par un de ses fils ou descendants en ligne directe » [3] — dans ce dernier cas, un préfixe marquera qu'il s'agit d'un groupement formé secondairement; ainsi, le nom tribal Yémvi subsiste uniquement sous les formes *Yémvi* et *Esamvi*. De tels clans manifestent cependant une prééminence qui est à la base de l'organisation sociale : celle de l' « aîné » et de la lignée des aînés; la légitimité de cette prééminence était d'ailleurs garantie par la possession des crânes d'ancêtres (*évora biéri*) qui se transmettaient « de fils aîné en fils aîné » [4]. Maintenant, en raison de l'extrême dispersion des fragments tribaux, de la quasi-disparition du culte *Biéri*, du petit nombre de tels groupements, du relâchement dans les relations entre groupements, ces clans ne bénéficient pas d'une situation privilégiée et n'ont pas toujours joué un rôle capital lors du mouvement clanique — certains ont même été assimilés, à cette occasion, par des tribus plus vigoureuses [1]. Ils n'ont pu maintenir ni le sens de la réalité tribale, ni les réunions solennelles (*ésama*, *ésulan*) qui affirmaient cette dernière périodiquement; alors que les groupements du Cameroun, moins divisés et moins séparés, les ont conservées : ce qui explique leur rôle exemplaire au cours de ces dernières années.

---

[1] Ces derniers sont évoqués précisément par Trilles, Largeau et surtout Tessmann (*op. cit.*).

[2] *Légende des Yévò*, archives d'Ebolowa.

[3] R. P. TRILLES, *op. cit.*, p. 130.

[4] *Id.* p. 112.

Le terme de clan reste, alors, réservé aux groupements constitués à partir de lignées remontant à un ancêtre réel (*ésa :* l'*ésa* s'opposant au *mvam* comme la « parenté réelle » à la « parenté spirituelle ») qui, plus que la tribu, s'expriment localement (par taches claniques ou villages échelonnés), qui ont imposé une exogamie stricte et incontestable, qui participent aux systèmes d'alliances créés par le jeu des mariages, et qui disposent d'une dénomination particulière — alors que les groupements inférieurs ne sont pas nommés. C'est sous les noms claniques que l'administration coloniale a connu, et recensé, les groupements fang : ces noms qui ont une morphologie caractéristique en raison de leurs préfixes en *ésa* ou *éba*. Les clans ont également subi le processus d'éclatement; les groupements issus des lignées qui les constituaient peuvent, alors, être séparés par des distances importantes ou se trouver, même, en des territoires étrangers (au Gabon et en Guinée-Espagnole, par exemple). Ils n'en restent pas moins, quel que soit leur volume moyen selon les régions, des groupements qui s'imposent aux individus d'une manière précise : par l'appartenance (on est Esibil, Esakòra, etc...) et la « fraternité » (s'exprimant par le titre de *mwanayòg*) qu'ils impliquent, notamment. Le mot *ayòg* est, aujourd'hui, également employé pour désigner le clan; il semble que ce soit là son véritable sens originel : il n'a pris une acception imprécise que dans la mesure où la réalité tribale s'est estompée, à l'occasion des migrations récentes, entraînant la quasi-disparition du mot la caractérisant *(ayòm)*. Cette interprétation prend toute sa valeur si on la rapporte aux observations faites par Tessmann qui signalait, au début du siècle, l'existence de groupements nommés *ayòg* plus ou moins fédérés au niveau supérieur pour constituer

---

[1] « Tel groupement qui se croyait une tribu (ayong) se voit rabaissé au niveau de simple clan », écrit l'auteur d'un *Rapport sur le regroupement des Fan* (mars 1948).

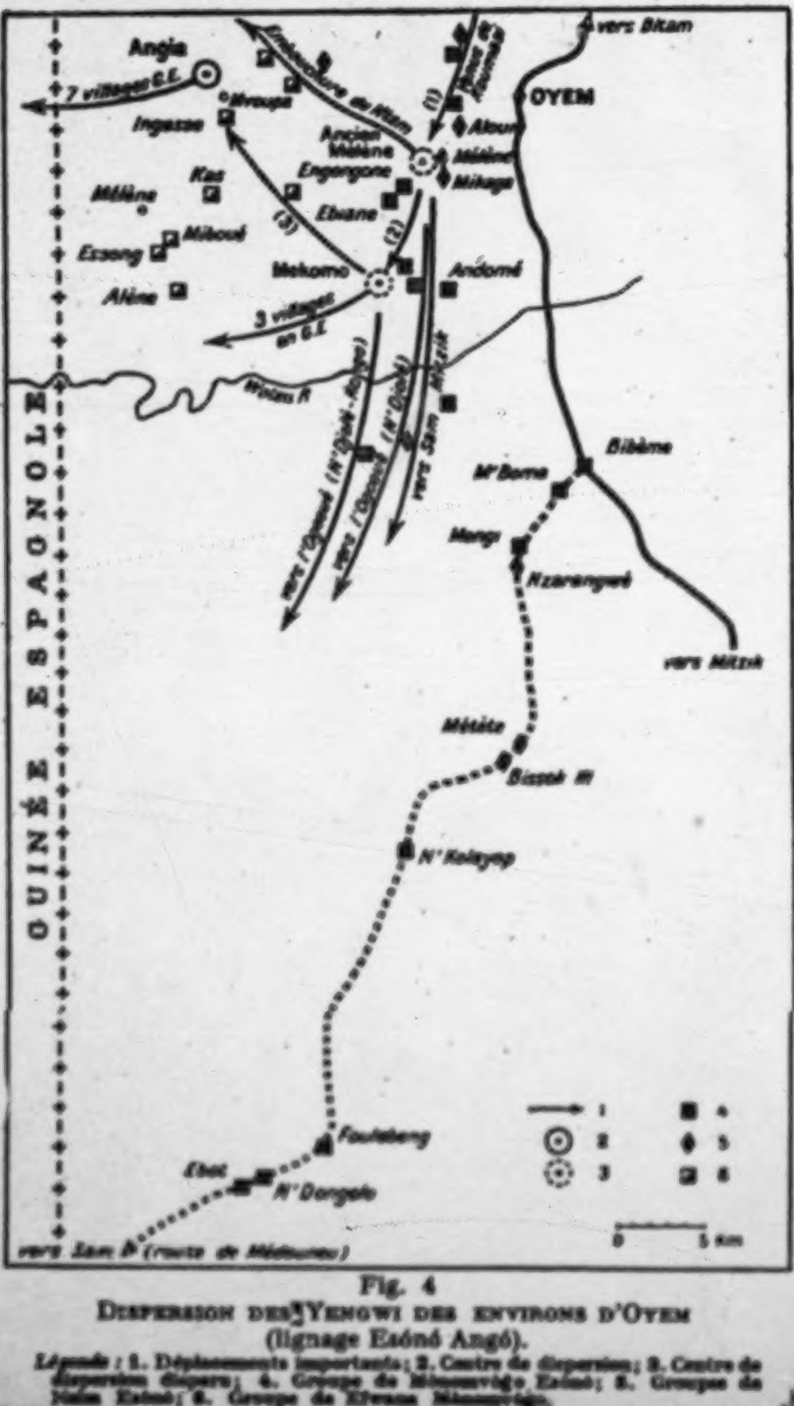

GUINÉE ESPAGNOLE
Angia
7 villages G.E.
Nvoupa
Ingasse
Ancien Mélène
Engongone
Kas
Mélène
Ebuane
Miboué
Essong
Aline
Mekomo
3 villages en G.E.
(1)
(2)
(3)
Akoun
Mélène
Mikage
Andomé
OYEM
vers Bitam
Woleu R
vers Sam Mitzik
Bibème
M'Bome
Mengi
Nzarengoué
vers Mitzik
Météte
Bissok III
N'Kolayop
Foulebeng
Ebot
N'Dongolo
vers Sam (route de Médouneu)
1
2
3
4
5
6
0
5 km

Fig. 4

Dispersion des Yengwi des environs d'Oyem (lignage Esônô Angô).

Légende : 1. Déplacements importants; 2. Centre de dispersion; 3. Centre de dispersion disparu; 4. Groupe de Mbamvôgo Esônô; 5. Groupes de Ndem Esônô; 6. Groupe de Efeme Mbamvôgo.

.104

[A-1015

le groupement le plus large qu'il nomme « tribu » (*ayam*). Cette confusion est significative des profonds bouleversements survenus, elle explique les incertitudes manifestées par le P. Trilles en ce domaine.

Cet auteur a, d'autre part, insisté sur l'existence d'un totémisme fang qui pourrait s'observer depuis la tribu jusqu'à l'individu et s'étendre aux divers groupements — tout en prenant la précaution d'indiquer qu'il s'agit de faits en voie de disparition, au début de ce siècle, sur l'Ogooué et dans les régions côtières. Sur cette fantaisie théorique, un jugement valable a été émis par Van Gennep écrivant : « Tous nos efforts pour restreindre à une catégorie bien délimitée de faits les termes de totem et de totémisme sont nuls pour le P. Trilles, qui en arrive ainsi à faire du totem un équivalent du *génius* latin ou de tout autre génie protecteur d'individus et de groupes quelconques »[1]. Nous ne pouvons revenir, ici, sur une querelle désuète — d'autant plus que les transformations rapides survenues au cours des cinquante dernières années ont altéré ou détruit les éléments indispensables à tout jugement — mais nous pouvons retenir, des faits apportés par le P. Trilles, l'indication qu'un être protecteur, un matériel religieux (*akamayón*), un ensemble de symboles, et un corps de croyances et légendes donnaient une unité, autre que généalogique, aux clans fang.

Les lignées agnatiques comptant un nombre plus ou moins restreint de générations ont joué, et jouent encore, un rôle important : c'est autour d'elles que sont organisés les groupements composant le village ou le groupe de villages, que s'étaient constitués les groupes de nomadisme évoqués par les premiers observateurs. L'histoire des répartitions progressives à travers le Gabon est significative à cet égard; nous donnerons l'exemple des Yéngwi dont un fragment, représenté par 25 villages, se trouve établi dans la région d'Oyem au Woleu-Ntem. Ils se raccrochent tous à un ancêtre nommé Esònò Angò qui serait venu du lieu légendaire Adža Mbura et aurait dirigé les premiers déplacements à travers le Sud Cameroun, qui reste considéré comme la souche (*abial*) des groupements actuellement existant. Ceux-ci, comptant environ 3.300 individus, sont surtout concentrés dans la partie sud du canton Kyé-Nyé, au nord du fleuve Woleu; à partir de cette région où furent établis les premiers villages yéngwi, et où subsiste un noyau compact de plus de

---

[1] A. VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 35.

1.500 individus, un essaimage s'est effectué en direction de l'actuelle Guinée-Espagnole (dans dix villages), de l'embouchure du Ntem, de l'Ogooué et du « Gabon ». Le groupement important ainsi constitué par les lignées issues de Esònò Angò, et implanté au niveau d'une région délimitée, constitue un *abial è bòl* ou lignage majeur; bien que ces lignées s'échelonnent sur dix générations, des liens réels subsistent entre membres du groupement, même si leur « parenté » remonte à Esònò Angò, et qui suffisent à permettre l'agrégation d'éléments dissidents d'un village à un autre.

Le mot *abial* implique une idée de localisation : il peut signifier : « lieu de naissance », « lieu d'origine »[1]. Les groupements nommés *abial è bòl* se distinguent, en effet, par un double critère; l'un d'ordre généalogique — un ancêtre commun à toutes les lignées; l'autre d'ordre géographique — une localisation restreinte mais précise. Tous ceux que nous avons étudiés au Woleu-Ntem se réfèrent à un ancêtre qui dirigea les dernières migrations à travers le Cameroun actuel et permit (ou réalisa) le passage du Ntem, et aux premiers établissements, au delà de ce fleuve, à partir desquels chaque fragment clanique s'élargit et essaima. Dans le cas des Yéngwi évoqués à l'instant, Esònò Angò a établi le premier village créé au sud du Ntem; ses deux fils, Mònòmvògò Esònò (l'aîné) et Nsim Esònò, après avoir vécu quelque temps au sein d'un même groupement, se séparèrent et fondèrent les deux premiers villages yéngwi de la région d'Oyem. C'est à partir de ces deux centres que les lignages commencèrent à s'organiser indépendamment dès la troisième génération — et à se répartir comme l'indique le schéma ci-contre.

Avant que l'administration eût transformé la réalité du village — le re-composant et le déplaçant en fonction de considérations surtout valables pour elle — ce dernier correspondait aux hommes issus d'une lignée impliquant un nombre variable de générations, et à leur clientèle. Le village yéngwi de Ebiane, par exemple, rassemble encore la majeure partie du lignage né de Egwàgà Mònòmvògò, second fils de Mònòmvògò Esònò — ce qui reporte à huit générations; les seuls éléments détachés ont créé les actuels villages de Nkoum et Bibasse qui, de médiocre importance (22 et 65 habitants), sont restés aux abords du groupement d'origine. Mais le village lui-même, dès qu'il a atteint un

---

[1] Cf. Mgr. L. Martrou, *Lexique Fân-Français*, Paris, Procure Générale, s. date.

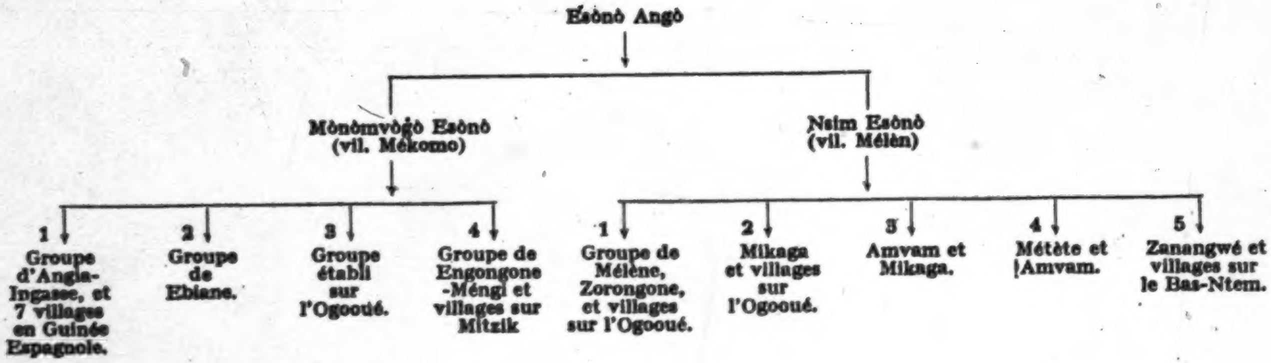

Ésònò Angò
Mònòmvògò Esònò
(vil. Mékomo)
Nsim Esònò
(vil. Mélèn)
1
Groupe d'Angia-Ingasse, et 7 villages en Guinée Espagnole.
2
Groupe de Ebiane.
3
Groupe établi sur l'Ogooué.
4
Groupe de Engongone -Méngi et villages sur Mitzik
1
Groupe de Mélène, Zorongone, et villages sur l'Ogooué.
2
Mikaga et villages sur l'Ogooué.
3
Amvam et Mikaga.
4
Métète et Amvam.
5
Zanangwé et villages sur le Bas-Ntem.

Fig. 5.
YÉNGWI DES ENVIRONS D'OYEM

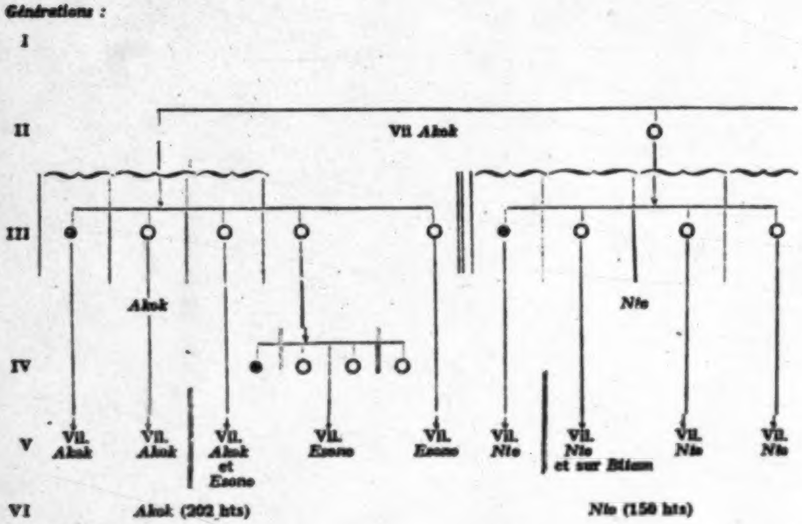
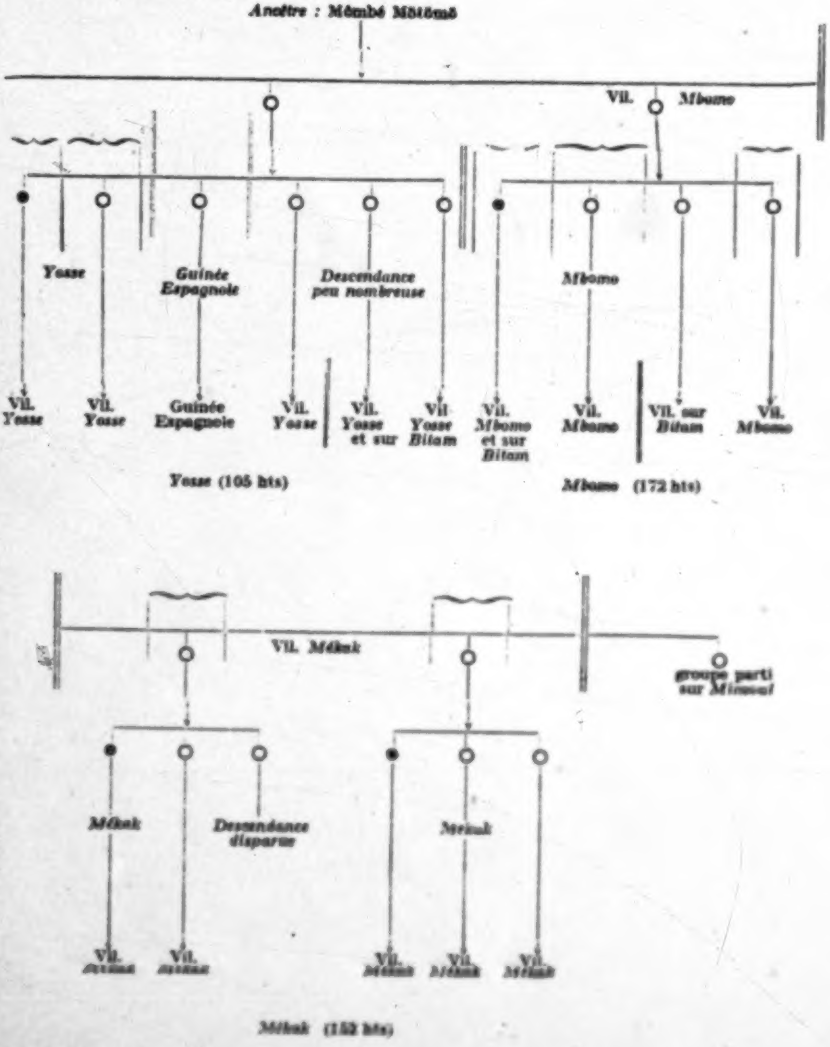

Générations :
I
II
III
IV
V
VI
Vil Akok
Akok
Nio
Vil. Akok
Vil. Akok
Vil. Akok et Esone
Vil. Esone
Vil. Esone
Vil. Nio
Vil. Nio et sur Bitam
Vil. Nio
Vil. Nio
Akok (202 hts)
Nio (150 hts)

FIG. 6.

EXEMPLE DE " FRAGMENTATION " : KOJÈ DES ENVIRONS D'OYEM

Légende : ● frère aîné
○ frères cadets
⌈ ⌉ mf'é bot reconnu au niveau du village.
⁞ lignes de fission.

[p. 108]


Ancêtre : Mômbé Môtômô
Vil. Mbomo
Yosse
Guinée Espagnole
Descendance peu nombreuse
Mbomo
Vil. Yosse
Vil. Yosse
Guinée Espagnole
Vil. Yosse
Vil. Yosse et sur
Vil Yosse Bitam
Vil. Mbomo et sur Bitam
Vil. Mbomo
Vil. sur Bitam
Vil. Mbomo
Yosse (105 hts)
Mbomo (172 hts)
Vil. Mékuk
groupe parti sur Minvoul
Mékuk
Descendance disparue
Mékuk
Vil. Mékuk
Vil. Mékuk
Vil. Mékuk
Vil. Mékuk
Vil. Mékuk
Mékuk (152 hts)

[p.109]

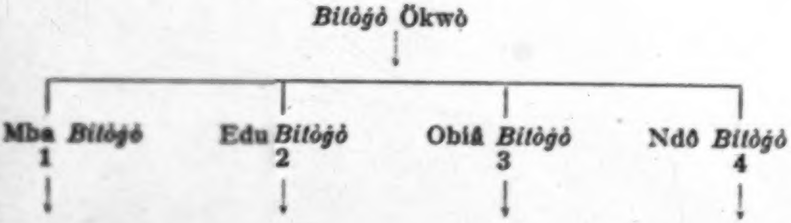
volume moyen, comprend un nombre précis de lignages mineurs : ces derniers représentent la descendance, encore présente, du groupe des frères réels et demi-frères (*bòbéñàg*) qui constituèrent la *cellule initiale*. Ebiane possède trois de ces lignages mineurs, qui coïncident avec les trois lignées issues de trois fils de Egwâga Mònòmvògò, et sont nommés d'après ceux-ci. Ce sont là les *nd'é bòl* — ce terme contenant l'idée de descendance — déjà évoqués, les lignages mineurs qui se trouvent à la base de la hiérarchie des groupements (voir, fig. 6, l'exemple de leur répartition au sein d'un groupe de villages kòjè établis aux environs d'Oyem).

Cette *structure par lignages emboîtés* apparaît comme la première caractéristique de la société fang. On s'explique alors l'importance accordée autrefois à la connaissance minutieuse, par chaque individu, des éléments de sa lignée paternelle. Celle-ci, à la faveur du système de dénomination employé par les Fang — un nom à deux termes, construit en employant comme second terme du nom du fils le premier terme du nom du père — se manifeste comme un enchaînement dont il est impossible d'omettre une unité. Ainsi, Ntutum Ngéma, du village Sam dans la région de Mitzik (clan Esabökâ) peut « enchaîner » les noms de ses ancêtres mâles jusqu'à la quatorzième génération :

Générations	*Ancêtres connus*			
X	Y			
↑	↑			
14	Êba Zi			
13	Möbyèn Êba			
12	Zògò Möbyèn			
11	Ékwikwi Zògò			
[illegible]	[illegible]			
9	Sé Mâfò			
8	Étògò Sé —			Nki Sé
7	Tsa Étògò			↓
6	Okwò Tsa			
5	Bitògò Okwò —			
4	Édu Bitògò	↓	↓	↓
3	Bògò Édu	2	3	4
2	Ngéma Bògò			
1	Ntutum Ngéma			

Cette connaissance limitée permet cependant à Ntutum Ngéma de se situer au sein du lignage issu de Eba Zi, qui dirigea les migrations à travers le Sud-Cameroun, et de celui engendré par Sé Mâfò qui conduisit un fragment des Esaböká jusqu'à l'actuel Gabon, de se situer par rapport aux lignages intermédiaires (Ètògò Sé et Nki Sé) et aux lignages mineurs (quatre fils de Bitògò Ökwò) qui sont encore représentés dans la région et à l'intérieur du village.

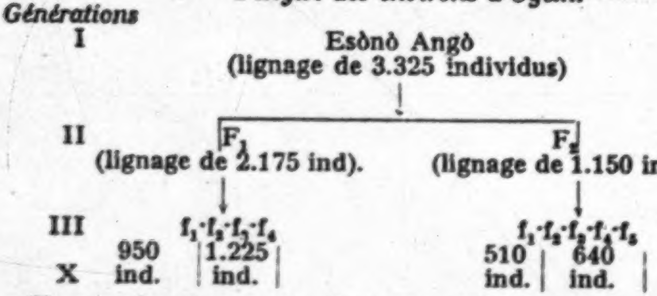
Par ailleurs, le mode de dénomination particulier aux Fang met en évidence un segment social fondamental, le *groupe des frères* réels et demi-frères (*siblings* et *half-siblings*); ainsi, les fils de Bitògò Ökwò qui constituent les « têtes » de quatre lignages mineurs encore présents :



Les dénominations mêmes soulignent donc *cette double orientation*, verticale marquant la filiation réelle et horizontale marquant la fraternité réelle, qui caractérise la structure sociale fang. C'est autour d'un tel segment horizontal que se constitue le village (Sam dans ce cas précis) et à l'intérieur d'un tel segment que se produisent les fissions donnant naissance à des lignages séparés. Du clan au lignage mineur, les groupements doivent être définis en fonction de ces deux dimensions, manifestant ainsi *une structure que l'on pourrait dire segmentée et emboîtée*.

Mais cette imbrication n'est pas suffisante pour lier les groupements entre eux et imposer une hiérarchie; les ruptures furent fréquentes, qui s'expliquent par la mécanique de l'expansion fang, les raisons économiques et par des raisons d'ordre structurel. En analysant les lignages implantés au niveau d'une région déterminée, on constate que ceux d'entre eux dont l'origine remonte à un aîné (*ntòl-mòt*) ont un volume plus important, constituent le fond du peuplement local. Les Yëngwi étudiés précédemment manifestent ce fait d'une façon précise :

Yèngwi des environs d'Oyem.



Chacun des fragments claniques précisément localisés révèle souvent l'existence de deux groupements qui sont en relation d'antagonisme latent et qui s'expriment, sur le terrain, par des villages séparés. La coupure reste telle que, lors du récent mouvement de regroupement des villages né d'initiatives purement indigènes, chacun des deux éléments antinomiques refusa de se joindre à l'autre afin de créer des unités villageoises plus larges et modernisées [1]. Toutes les fois, la fission s'est accomplie *entre lignages issus d'un « aîné » et lignages issus de cadets:* les cinq groupements claniques, étudiés dans la région d'Oyem, révélèrent cette rupture — remontant à l'époque de l'établissement dans le pays — avec une netteté incontestable (voir le tableau V).

Tableau V

CLANS	GROUPEMENT issu de l'aîné	GROUPEMENT issu du (ou des) cadet (s)	VILLAGES correspondant au 1er groupement	VILLAGES correspondant au 2e groupement
Yégnwi	Lignage de Mònòmvògò Ésònò	Lignage de Nsim Ésònò	Ebiane, etc.	Zorongone, etc.
Ellak	Lignage de Ngu Mâmvé	Lignage de Mòndu Mâmvé	Nto, etc...	Mékomo, etc...
Ožip	Lignage de Enduma Eswa	Lignage de Emvélé Eswa	Nkang	Mbenga, etc...
Yébimvé	Lignage de Ekòrò Mési	Lignage de Obiré Mési	Afénamé, etc...	Angone, etc...
Kojé	Lignage de Mòzògò Mòmbé	Lignages de cinq cadets	Nto, etc...	Mbomo, etc...

---

[1] Lors de notre enquête dans un groupement Kòjé, par exemple, la plupart de nos informateurs affirmèrent d'une manière inlassable : « Le village *se cassera* si tous les Kòjé sont mélangés. »

On doit lier cet état de tension, entraînant des fissions plus ou moins réelles, à une organisation sociale qui accorde la prééminence économique et politique aux « aînés », qui favorise les lignages issus de ces derniers, et qui, surtout, n'est pas hiérarchisée afin de maintenir la cohésion des groupements autrement que par les nécessités de défense et d'expansion, et le prestige de « chefs » temporaires. La volonté d'indépendance, que manifestent les « têtes » des lignages dès que leur groupement a pris quelque volume, n'est pas contrôlée d'une manière organisée. Les études rédigées durant les premières années de ce siècle, celles de Martrou et Trilles notamment, insistent toutes sur le processus de fragmentation des lignages qui s'accentue à mesure que les Fang deviennent des conquérants en disponibilité. De même, des exemples fréquents ont été donnés d'agglomérations étendues disloquées après la mort du « chef » qui les avait fondées et maintenues. Le volume et la cohésion des groupements paraissent donc, dans une large mesure, *dépendant de la personnalité des leaders* qui se sont imposés (car toute succession de droit peut être contestée, sous prétexte d'incapacité, ou refusée) et des circonstances. Cela explique, en partie, la fréquence des fissions observées par divers auteurs au niveau des troisièmes ou quatrièmes générations [1]. Le volume des groupements localisés peut donc varier à l'extrême, surtout depuis la pacification du pays : allant du lignage majeur s'exprimant par « taches claniques » jusqu'au lignage mineur (*nd'è bòl*) constituant un hameau isolé.

La Parenté.

Notre analyse de la société Fang n'a, pour l'instant, envisagé les groupements qu'en fonction de deux éléments fondamentaux : *la filiation paternelle et la proximité réelle.* Il convient maintenant d'examiner les liens créés, et les relations prescrites, par d'autres modalités de la parenté, ainsi que les alliances pouvant exister entre groupements « étrangers » du fait des mariages essentiellement.

Par l'intermédiaire de son père (*ésa*, qu'il nomme *laĝa*) et de sa mère (*nya*, qu'il nomme *nanõ*) l'individu se trouve inscrit dans deux groupements de parenté, paternel (*ésinyâg*) et maternel (*dzánanõ*). Pour le jeune homme fang, tous deux n'ont ni la même signification, ni la même importance. C'est au sein du pre-

---

[1] Notamment, E. Trezenem, « Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen-Ogooué », in *op. cit.*

mier que se déroule généralement le cours de son existence, alors qu'il n'entretient avec les « parents » du second que des relations circonstantielles; c'est du premier qu'il reçoit son appartenance clanique. Les relations fondamentales de la parenté paternelle sont régies, nous avons insisté sur ce fait, en fonction de la filiation — le terme *émò* accompagné d'un qualificatif marquant cette dernière, ainsi *émò wam:* mon fils — et de la « fraternité » — le terme de *mwanō* désignant les descendants se trouvant sur un même segment. D'après ces deux coordonnées, certaines des relations peuvent être figurées ainsi :

Tableau VI

Générations	*Appellations dans le sens vertical*	*Appellations dans le sens horizontal*
X	Mvam (sg)	
I	Mvam (sg)	
II	Esa (sg)	
III	Mwanō (sg)	Bobéñâg (pl)
VI	Bèndè (pl)	Bobéñâg (pl)
V	Nwabâg (col)	Bobéžâg (pl)
Y	Nwabâg (col)	Mwan'ayôg (sg)

Abréviations : sg, nom singulier; pl. nom pluriel; col, nom collectif.

Il apparait, en premier lieu, que le mot *mvam* qui s'emploie précisément à propos du grand-père et de l'aïeul, a un sens très général : il s'applique au grand-oncle, à tous les ancêtres de la lignée directe et des lignées collatérales. D'après H. Trilles, *mvam* « provient d'une racine *va* qui implique non l'idée de génération, qui est *sa* ou *ba* « planter », mais celle de production d'augmentation, de croissance... »[1]. Les *mvam* vivants ou morts — ces derniers pouvant être à la fois ancêtres et êtres tutélaires — constituent d'une manière indistincte la *ngibâg*, ou ascendance. Cette confusion volontaire de la terminologie, constituant une sorte de rejet dans le passé, dans la partie défunte du groupement clanique, doit être reliée à l'usage qu'ont les Fang de tenir à l'écart de la vie publique, de réduire à une sorte de vie marginale les hommes trop âgés[2]. De même, la quatrième génération assure le passage au sein du groupement confus nommé *nwabâg*, qui signifie — tout en désignant précisément les arrière-petits-fils — progéniture, ensemble de descendants apparentés d'une manière non spécifiée; et ces derniers sont entre eux *mwanéžâg* (pl. *bobéžâg*), terme que l'on pourrait traduire par « frère de lignage » ou simplement « parent ». Ce passage, qui s'accomplit au niveau de la première et de la quatrième générations, manifeste la place privilégiée donnée à deux générations intermédiaires : celle des *ésa* (père) et celle des *mwanö* (fils). Dans le cas de ce peuple conquérant, qui estimait ses villages au seul nombre des guerriers, un tel fait doit être rattaché à l'importance accordée socialement à « l'homme se trouvant dans la plénitude de sa force » — *nyamòrò* [1] — et à « l'homme devenu adulte » — *ékwar*. C'est sur ces deux générations que repose l'armature de la société fang traditionnelle.

---

[1] R. P. H. TRILLES, *op. cit.*, p. 88.

[2] *Ibid.*, p. 106. « Le vieillard à cheveux blancs est rarement estimé au pays fan. Dès qu'il n'a plus la force de porter un fusil, on ne lui prête aucune considération, et de lui-même il se plie à ce rôle en plaisantant et en jouant à tout propos. »

Par ailleurs, la fraternité forte qu'exprime la notion de *mwanéñâg* [2] ne subsiste que jusqu'à la troisième génération, par rapport à un *mvam* commun (grand-père) [3]. L'ordre successoral confirme ce fait en ne retenant, dans les lignées collatérales, que les « cousins germains » et les neveux paternels (*émò mwaneñâg*, fils de *mwanéñâg*) du défunt [4]. C'est par rapport à une telle parenté qu'est organisé le groupement le plus cohérent et le plus restreint — en dehors de la famille individuelle qui n'a pas d'existence indépendante — de la société fang, le *nd'è bòl*. Cela, qui assure la cohésion d'un tel groupement, contribue dans un sens tout à fait opposé, avec le relâchement de la parenté efficace, aux fissions qui se produisent fréquemment à la quatrième génération.

Sur un même segment horizontal, il convient de repérer les distinctions importantes. En fonction du sexe d'abord, entre frère (*ndum*) et sœur (*kal*); ces deux termes ayant une acception très large, puisque, d'après L. Martrou, ils peuvent signifier par extension « frère du village » et « fille du même village » [5]. En fonction de la naissance, les enfants nés d'une même mère (« d'un même ventre », *abum avòri*) constituent un groupe distinct nommé *abumò bòl*; sans qu'il soit cependant accordé un privilège aux *siblings :* cette qualité ne se précisant, le plus souvent, qu'à l'aide d'une périphrase, *mwanéñâŋ abum avòri*, « frère par le même ventre ». Surtout, en fonction de la séniorité : l'aîné, *nlòl* ou *nyamòrò*, s'impose au cadet, *ndzimō ;* cette prééminence est fondamentale, elle est du même ordre que celle qui subordonne d'une manière incontestable la génération des *mwanō* à celle des *ésa*. Le fils aîné est non seulement héritier quasi-exclusif des biens — il « hérite des 7/10e au moins, écrit M. Bertaut » — mais encore des privilèges religieux, il est le seul gardien légitime des crânes d'ancêtres, et de privilèges politiques s'il se révèle suffisamment capable.

---

[1] *Ibid.*, p. 106. « *Mur* signifie « la personnalité » et la particule *nya* indique l'idée de plénitude ou de supériorité. Notre mot français « maître » répond assez bien à cette signification. »

[2] Le P. Trilles écrit que ce terme « indique une parenté ou filiation réelle et non d'adoption ou de frère de sang... » *op. cit.*, p. 251.

[3] Une expression fréquemment entendue au cours de nos enquêtes était : « Ils avaient le même *mvam*, donc ils appartenaient au même *nd'è bòl*. »

[4] Cf. M. Bertaut, *Le Droit Coutumier des Boulous*, ch. « Successions » et L. Mba, *Essai de droit coutumier pahouin*, p. 39.

[5] Mgr L. Martrou, *Lexique*.

Au sein de la parenté maternele, les relations entre neveu (*mwanō kal*) et oncle maternel (*nya-nduma*) sont les plus importantes. Nous en avons la preuve dans une étude ancienne, consacrée aux Fang de la région de Ndjolé, et dans un document récent, rédigé lors d'une réunion clanique, qui montre le maintien de certains de ces rapports. Le capitaine Curault [1] les évoque de manière précise dans sa monogaphie du secteur de Ndjolé : « Les rapports d'oncle à neveu sont très étroits : pendant la vie, le neveu donne à son oncle beaucoup de cadeaux pour augmenter encore le prix payé, pour sa mère, à son oncle. De même l'oncle, à chaque visite de son neveu, lui tue des poules, etc... comme le beau-père pour son gendre... Si un neveu pauvre a besoin de marchandises pour payer un palabe ou se marier, il peut aller chez son oncle, certain d'avance, même si sa pauvreté l'a empêché de faire souvent des cadeaux à son oncle, que celui-ci l'aidera. C'est la honte suprême pour un homme de renvoyer les mains vides le fils de sa sœur. » Oncle et neveu maternel participent à l'héritage ; un compte-rendu de la réunion clanique des Yémisèm-Èba prévoit encore, en 1948, l' « indennité » due lors du décès d'un *nya-nduma* (une somme *correspondant à la valeur d'une femme* et un mouton) et du décès d'un *mwanō-kal* (une somme légèrement inférieure « variant suivant l'importance de l'héritage » et un mouton) [2]. Celui-ci est avec celui-là, d'une certaine manière, dans les mêmes rapports que le gendre avec son beau-père.

Un tel ensemble de faits n'est compréhensible qu'en fonction du principe fang régissant la circulation des dots : « le frère se marie avec la dot de sa sœur », *nduma a luŋ nō biki kal*. Dans un tel circuit, la constitution d'un couple met en cause non seulement les deux éléments qui le composent mais encore la sœur du mari, qui a indirectement « apporté » la dot permettant le mariage, et le frère de la femme, qui a indirectement « récupéré » cette même dot afin de se marier. Ce qui explique les liens existant entre le neveu et l'oncle maternels mais aussi les droits que la tante paternelle (*sôna*) a, selon Curault, « sur les enfants de son frère, puisque c'est grâce au prix de sa vente que son frère a pu se marier, et par conséquent avoir des enfants ». Cette parenté est suffisamment agissante pour permettre, dans des circonstances exceptionnelles, l'établissement du neveu au sein du groupement familial de l'oncle maternel ou du mari de la tante paternelle. Nous avons eu l'occasion d'observer le premier cas, qui avait entraîné un changement quant à l'appartenance clanique — un homme, Yèngwi de naissance, quitta son groupement à la suite de décès qui l'avaient rendu suspect et, ayant rejoint son oncle maternel auprès duquel il se fixa, fut considéré comme *Esabág* (on le disait *ña ayóg*, « entré dans le clan »).

---

[1] Cne Curault, « Monographie du secteur de N'Djolè au Gabon », *in Rev. des Troupes Coloniales*, 68, févr. 1908.

[2] *Réunion de 25 villages de la tribu Yémissem à Afénane (District d'Oyem) du 12 au 19 juillet* 1948. Archives d'Oyem.

Les termes de parenté du système fang s'appliquent non seulement à une classe précise d'individus mais s'emploient souvent d'une manière extensive. *Ngwé* peut désigner tout parent maternel. *Nya-nduma* (littéralement, « frère de la mère ») s'applique à certains parents maternels mâles : grand-père maternel et ses frères, oncles maternels et leurs descendants[1], en fait, à tous les hommes appartenant au *nd' è bòl* du grand-père maternel. *Mwanô-kal* implique la parenté avec la descendance par les femmes, par les tantes paternelles (le terme *sôna* ayant un équivalent descriptif, *kal ésuò*, sœur du père), les tantes maternelles (auxquelles s'applique, d'une manière symétrique, le terme *sôna*) et les sœurs (*kal*); mais son acception s'élargit en pouvant désigner, comme l'indique Martrou, « tout enfant dont la mère est originaire du village ou de la tribu ». Lorsque l'accent est mis sur la parenté la plus proche, dans chacune des classes, le terme est employé avec le mot *fojo* qui signifie « véritable », qui apporte le caractère *d'accentuation*; ainsi, *mwanéñág fojo* se traduira : frère de même père. Alors que le groupe des *mwaneñág* se réfère essentiellement à la filiation paternelle, le groupe des *mwanôkal* met en cause la descendance par les « sœurs » et le système même de distribution des dots. Ils ont, en quelque sorte, une existence complémentaire; ils se réfèrent au mécanisme qui permet la constitution du couple et la procréation d'une descendance. Celui-ci peut remédier aux défaillances de celui-là; Curault le montre, à la faveur d'un cas déjà évoqué, en précisant : « Un orphelin qui ne s'entend pas avec les frères de son père va également chercher un « frère » chez son oncle maternel, ou chez le mari de sa tante paternelle, ou chez le fils de sa sœur, si celle-ci est beaucoup plus âgée que lui et déjà mère d'hommes faits ». Il y a donc un recours pour celui qui, exceptionnellement, veut échapper, à l'autorité qu'emploierait injustement le « chef » de son *nď'ĕ bòt.*

---

[1] Cf. L. Mba, *op. cit.*, p. 32 et 41.

Cette évocation des aspects principaux de la parenté montre assez que la société fang, tout en accordant la première place aux « paternels », reconnaît les « maternels » en leur attribuant des rôles importants [1]. Cette double reconnaissance est affirmée par l'obligation de double exogamie : il est interdit d'épouser une femme appartenant au clan du père ou au clan de la mère (ou relevant d'un clan apparenté à ces derniers lorsque l'origine commune est encore connue). Nous venons de signaler certaines circonstances à la faveur desquelles la parenté maternelle se montre efficace; il convient de rappeler qu'elle se manifeste dès l'enfance en obligeant le *mwanŏ kal* à rendre visite à ses *nya-nduma*, qu'elle peut recevoir le droit de tutelle, recueillir la dot, bénéficier d'une succession (en dehors des compensations prévues normalement lors du décès d'un neveu maternel) en se substituant à la parenté paternelle disparue, qu'elle participe, aux côtés des « alliés » (*abè*), aux différentes phases des funérailles et du deuil. Il semble bien, ce dernier fait le suggère, que la puissance de la parenté maternelle — tout en restant subordonnée — soit ainsi reconnue pour renforcer la puissance des « alliances » créées par les mariages : les « alliés » du père sont les *nya-nduma* de ses descendants immédiats; ainsi se trouvent consolidés des liens indispensables à l'existence même de la société fang traditionnelle.

Le mariage et les alliances.

Les premiers explorateurs, Du Chaillu, M. H. Kingsley, ne manquèrent pas de repérer le rôle capital des relations établies, à la faveur des mariages multiples, entre groupements étrangers. De son côté, le P. Trilles, dans son étude rédigée au début de ce siècle, rappelle les avantages personnels qui sont liés à un réseau d' « alliances » élargi par le jeu des mariages; il écrit : « Le Fang épousera donc une jeune fille pour se procurer des alliances dans les autres tribus, acquérir ainsi plus d'influence, ayant plus d'hommes rattachés à lui par les liens du sang »[1]. Tous soulignaient, de manière précise, deux conséquences sociales du mariage : augmentation du prestige personnel et de la puissance du groupement familial.

---

[1] M. H. Kingsley avait déjà souligné ce fait important. Cf. *Travels in West Africa*, Londres, 1897, où elle écrit : « ...la parenté, chez les Fans, est reconnue à la fois du côté du père et de la mère, et non comme chez les Galwa limitée à la consanguinité immédiate ».

Il convient de compléter ces faits en précisant la valeur particulière qu'attribue tout Fang à la « possession » de plusieurs femmes, et de rappeler l'acuité, au sein de cette société, de la compétition pour les femmes. Cette valeur, le Dr Cureau l'exprimait d'une manière imagée en disant : « Le gynécée est une banque, une caisse d'épargne... »[2]. Et M. L. Mba, Fang de la région de Libreville, donne dans son *Coutumier Pahouin* une interprétation de même nature : la femme « fait partie des biens (ou *bioum*) du groupe dans lequel le mariage la fait entrer »; il la complète en précisant que l'adultère de la femme mariée « est puni sévèrement parce que *considéré comme vol* »[3]. La femme n'a pas de personnalité juridique : elle n'a pas de propriété personnelle importante, plutôt des biens d'usage; elle n'accède pas aux successions; elle est transmise par héritage, tout comme les « marchandises » et richesses diverses (qui peuvent être considérées comme des femmes virtuelles). La femme, cependant, est un bien d'une nature spéciale; elle est le bien par excellence : un capital créateur. Source de produits (par sa fonction agricole, d'autant plus importante maintenant que la femme participe aux cultures riches) et de services (par ses diverses fonctions domestiques). Source de puissance, par « la procréation d'enfants concourant à la défense du groupe ou procurant des alliances »[4], et de prestige personnel. Source d' « alliances » et de parenté : par son intermédiaire, le nombre des gens participant aux échanges de services et de cadeaux, pouvant accorder aide et assistance, est élargi. Ainsi, le mariage a un sens social précis; il crée des liens (*abé*) qui « accrochent » entre eux les groupements familiaux et claniques : Cureault indique justement que cela impose une « union étroite, malgré les divergences de langage et les palabres, des différentes parties du peuple pahouin ». Il a en même temps un sens personnel : la possession de nombreuses femmes est, dans la société fang traditionnelle, le signe principal de la richesse et la condition de tout accroissement de richesse; cette richesse conditionne l'importance du rôle social, elle permet d'acquérir une sorte de pouvoir personnel dans une société très peu hiérarchisée [1].

---

[1] R. P. H. Trilles, « Proverbes, légendes et contes Fang » *in Bull. Soc. Neuchâteloise de Géographie*, 1905, pp. 49-295.

[2] Dr. A. Cureau, *op. cit.*, p. 118.

[3] Dans le même sens, nous rapportons cette réflexion, citée par Mgr Martrou dans une étude datée de 1918, faite par un jeune Fang de Libreville à sa femme : « Qu'as-tu à te plaindre, tu es ma bête... je t'ai payée assez cher! ».

[4] L. Mba, *op. cit.*, p. 28.

C'est à la faveur de cet élément personnel que la compétition pour les femmes peut révéler une particulière acuité. Très tôt, les rapports administratifs ont signalé la fréquence des palabres dues à la « question des femmes » — et ils continuent à s'en plaindre en voyant là une caractéristique de « la société et la psychologie fang ». Remarquons, au départ, que la compétition ne s'exerce pas d'abord à propos des services sexuels qui sont demandés à la femme. Il existe pour les hommes non-mariés diverses possibilités de compensation — mais sur le seul plan de la « sexualité libidineuse » pourrait-on dire en reprenant l'expression de R. Bastide [2]. Les jeunes gens célibataires ont, entre eux, une entière liberté sexuelle : c'est la coutume nommée *azόga-angὸn* (*azόga*, fornication; *ngὸn*, jeune fille). E. Trezenem rappelle, dans sa monographie des Fang de l'Ogooué, que « la virginité de la femme est considérée comme sans importance », que les jeunes filles sont libres de se donner à qui elles veulent »; puis, il apporte une « importante restriction » en indiquant « qu'il n'y a pour ainsi dire pas de jeunes filles, les fillettes étant mariées par leurs parents très tôt, quelquefois même avant leur naissance » [3]. Cette restriction est toute relative car, selon L. Mba, « la coutume tolère que la fiancée ait autant d'amants qu'elle veut pendant la durée de ses fiançailles », et M. Bertaut précise, d'une manière semblable, que « la jeune fille est libre de son corps tant qu'elle n'a pas d'*époux* »; ce qui peut représenter une longue période de liberté étant donné le temps nécessaire au règlement d'une dot toujours élevée. Il existait, par ailleurs, une sorte de prostitution tolérée, sinon instituée, puisque le mari pouvait « mettre une de ses femmes dans l'obligation de lui rapporter des revenus en se prostituant avec les étrangers » [4]. Certains usages, placer une femme à la disposition d'un hôte, prêter ou faire échange d'une femme [1] en témoignage d'amitié (la femme devenant *munóga dngóm*, « femme de l'amitié »), montrent, tout comme la liberté évoquée à l'instant, que la répression de l'adultère s'expliquait par des raisons sociales, étrangères à la sexualité.

---

[1] Signalons que deux mots de même racine, *[illegible]* et *[illegible]*, signifient l'un : « polygamie », l'autre : « appui, soutien ».

[2] R. BASTIDE, *Sociologie et Psychanalyse*, Bibl. de Sociologie Contemporaine, Paris, 1950.

[3] E. TREZENEM, Notes ethnographiques », in op. cit., p. 87.

[4] L. MBA, op. cit., p. 29; et V. LARGEAU, *Encyclopédie Pahouine*, article « adultère » : « ...un mari est toujours libre de prêter sa femme moyennant paiement... »

Surtout, la possibilité d'opérer des rapts de femmes au sein des peuples voisins, à l'époque conquérante, la possibilité d'acheter des femmes étrangères à bon compte, tant que dura la traite des esclaves, permettaient aux « chefs » des groupements de remédier aux dangers liés à l'insatisfaction des jeunes hommes. Il ne paraît pas que les Fang manifestent, à l'égard de certains peuples [2], des signes d'insatisfaction sexuelle dus au fait que la femme reste la possession des hommes âgés. C'est la *possession légale* de la femme, pourrions-nous dire, qui est recherchée — pour les avantages multiples qu'elle implique — plus que la possession sexuelle. Et dans ce sens, l'on comprend la justification esquissée par L. Mba qui écrit : « Ce n'était pas la satisfaction matérielle des sens qui poussait les Pahouins vers la polygamie, mais bien d'autres nécessités... »

Le mariage consommé, la femme passe d'un état de quasi-liberté à un état de sévère contrôle sexuel. Les peines physiques spécifiques du châtiment de l'adultère, qui l'affectaient elle seule, sont particulièrement rudes : exposition, nue, devant l'assemblée des villageois; attache à l'arbre à fourmis; ablation du clitoris ou supplice du piment; mutilations diverses. De plus, leur caractère public montre que le groupement entier se considère lésé. Lorsque la femme, par fuite ou par rapt, quitte le groupement où elle s'est mariée, celui-ci réagit dans son ensemble et avec violence : c'est la cause de conflits, d'enlèvements et de pillages au détriment du village qui l'a accueillie [3]. Il y a là le contraste le plus absolu entre ce contrôle, ces sanctions d'ordre collectif, et la morale très large qui permet à la jeune fille de « fêter la jeunesse » et qui apparaît dans le proverbe : « *La femme est un épi de maïs sec, quiconque a des dents y mord* ». Le mariage renforce la socialisation de la femme; il impose à celle-ci une soumission inconditionnelle. On pourrait dire, en citant R. Bastide, qu'il constitue un des passages de la « sexualité libidineuse » à la « sexualité sociale ».

---

[1] Cf. V. Largeau, *op. cit.*; « ...les règles d'une bonne hospitalité exigent que l'hôte mette une de ses femmes à la disposition de celui qu'il héberge; d'autre part, entre deux bons voisins qui se respectent, faire de temps en temps échange de femmes est de pratique courante et une marque non équivoque de mutuelle sympathie ». Et, Cne Maignan, « Études sur le Pays Pahouin », *op. cit.*

[2] Cf. R. Bastide, *Sociologie et Psychanalyse*, pp. 160-161.

[3] « De là, des conflits qui durent des années, qui se traduisent par des enlèvements de femmes et se terminent par des coups de fusils ». Libreville, archives de 1909. Et le proverbe : « Si la femme est un récipient dans lequel tout le monde se désaltère, on ne doit pas l'emporter ».

Il est insisté d'une manière symbolique sur le caractère social du mariage; une série de cérémonies marquent l'agrégation de la femme au groupement qui l'accueille. La mère de son mari lui récite la généalogie de ce dernier et une ségrégation d'une semaine lui est imposée, après laquelle elle subit un rituel de sortie — elle est baignée et ointe d'huile par la parente la plus âgée — et reçoit un nouveau nom, indiquant un souhait, que lui donnent les autres femmes à l'occasion de chants et de danses [1]. L' « alliance », qui s'établit entre les deux groupements familiaux, est manifestée par des repas pris en commun et des réjouissances *(égalö)*, surtout, elle est consacrée par l'offrande d'un animal destiné au *biéri* (autel des ancêtres) des parents de la jeune fille — montrant que les liens existent non seulement avec le groupe des vivants mais, aussi, avec la communauté des ancêtres [2]. L'accent est donc porté sur la prise de possession de la descendance (la récitation de la généalogie paraît très significative à cet égard) et sur la création d'une alliance (le même mot, *abé*, désignant le lien et les alliés) qui impose paix et assistance mutuelle. Ainsi se révèlent les deux fonctions essentielles de la femme qui figure comme élément de fécondité, facteur de paix et d'assistance. Ce sont là les éléments sur lesquels se fonde la société fang traditionnelle; on comprend donc le contrôle qu'exerce le groupement en limitant la liberté de choix du conjoint — par le truchement du chef de famille, il recherche l'alliance qui lui est la plus avantageuse [3] — en intervenant lorsque la fuite ou le rapt de la femme compromettent l'équilibre réalisé à la faveur du mariage.

Le processus même du mariage marque le développement d'une réciprocité, d'une série d'échanges entre les deux groupements familiaux qu'il allie. Dès la première phase dite des « fiançailles », *dzâga*, le jeune homme obtient une prééminence sur la jeune fille choisie, le droit de venir vivre auprès d'elle durant plusieurs jours, mais sa famille doit fournir, aux parents de la « fiancée », les premiers cadeaux et apporter son assistance à l'occasion de divers travaux (débroussage, construction des cases, expéditions de chasse ou de pêche). C'est durant cette phase que le père de la jeune fille détermine le contenu de la « dot », *nsua*. Le deuxième temps correspond au paiement de cette dernière, qui peut être échelonné — à condition que le premier versement soit le plus important — mais donne alors lieu, le plus souvent, à des contestations et à des palabres. Par contre, le *nkia* (« celui qui a reçu la dot ») est tenu d'apporter une compensation sous la forme de présents, des animaux le plus souvent, qui portent le nom de *mévalé*. Enfin, la troisième phase correspond à la « remise de la fiancée » et à son établissement au sein du groupement familial du jeune homme; elle impose le cérémonial que nous avons évoqué : la femme, selon Largeau, devenant véritablement épouse *(minéga)*, et non simple concubine, dès l'instant où elle peut faire la cuisine pour son mari après que « sa mère fut venue avec elle préparer le premier repas »[1]. Cette dernière cérémonie a, comme l'a noté M. Leenhardt en d'autres lieux, le caractère d'une « manducation communielle »[2]; elle achève une phase où les liens nés de la réciprocité sont renforcés par une communion intime entre les membres des groupements alliés. Par la suite, les échanges se poursuivent sous la forme de visites, aides et présents réciproques, se manifestent notamment lors de la naissance des enfants qui oblige le mari à offrir des cadeaux à sa belle-famille. La réciprocité dut, à une époque ancienne, être plus directe, car certains Fang ont conservé le souvenir de mariages par échanges de femmes; un jeune auteur pahouin, F. Meyé, écrit que « des cas de pareils mariages (dits « bikour mêngong ») sont connus » mais très rares[3]. Malgré le truchement de la « dot », cette réciprocité apparaît d'une manière non-équivoque; le processus interminable qu'elle exige — et qui conduit le Dr Cureau à comparer la belle-famille à d'innombrables « sangsues »[4] — garantit d'ailleurs la durée de l'alliance[5].

---

[1] Cf. E. Trezenem, *op. cit.*, p. 89.

[2] Sans doute faut-il encore lier, à ce caractère sacré de l'alliance, la violence des réactions collectives que provoquent « les affaires de femmes ».

[3] Cf. L. Mba, *op. cit.*; « L'avis des parties intéressées importait peu, autrefois. La demande est adressée de chef de famille à chef de famille ».

En circulant, la dot tisse un réseau de liens entre groupements qui, sans l'obligation d'exogamie, auraient vécu en tant qu'unités biologiques, économiques et politiques repliées sur elles-mêmes;

---

[1] V. Largeau, op. cit., article « épouser ».

[2] M. Leenhardt, « Cérémonie et sens du mariage », in *Le Monde Non Chrétien*, 15, 1950.

[3] Cf. François Meyé, « Pour la Jeunesse Fang », in journal *A. E. F.*, 25 juillet 1948.

[4] Il a écrit : « ce sont d'incessantes exigences sous les prétextes les plus bizarres : premières menstrues de la fiancée, première cohabitation conjugale, premiers signes de grossesse, accouchement... » in *Sociétés Primitives*, p. 117.

[5] Cf. Sur l'importance de ces faits de réciprocité, et sur leur rôle dans les sociétés dites primitives, le remarquable ouvrage de C. Lévi-Strauss, consacré à l'étude des *Structures élémentaires de la parenté*. Paris. 1949.

elle oblige à la coopération; elle crée des zones de sécurité dans un pays où, à l'époque conquérante, la compétition économique est rude (quant aux meilleures terres de culture et de chasse, quant aux centres et routes de traite). De plus, la double exogamie multiplie ces liens-*abé*, et la reconnaissance précise de la parenté maternelle vient, comme nous l'avons suggéré, renforcer l'efficacité de ces derniers. Circulation des femmes, et parallèlement circulation des dots, doivent donc être minutieusement réglées : c'est au chef du *nd'è bôt*, au *ntól* — ce mot signifiant non seulement « ancien » mais encore « arbitre, envoyé, ambassadeur » — qu'appartient cette fonction; il est détenteur des richesses et donneur de femmes. Au niveau du segment des frères *(bobëñág)*, le principe que les « dots » reçues, lors du mariage des filles, servent à marier les fils selon l'ordre de leur naissance est complété par l'obligation, pour l'aîné, de contribuer à la constitution d'une « dot » nécessaire au mariage du cadet qui ne bénéficie pas d'une telle compensation. Il est certain que ce principe destiné à régler la distribution des femmes, et à limiter la compétition, n'a pas joué d'une manière infaillible. Des antagonismes entre « aînés » et cadets, entraînant la rupture des groupements, s'expliquent souvent par un manquement à cette obligation [1]; les hommes les plus âgés peuvent utiliser leur prééminence afin d'accaparer le plus grand nombre de femmes; enfin, les cadets sont souvent tentés d'aller recueillir eux-mêmes les éléments d'une « dot » ou d'opérer des rapts ou des razzi — ils représentent la fraction la plus dynamique et la plus mobile du groupement [2]. Cependant, les observations les plus anciennes montrent qu'il s'était établi une sorte de polygamie limitée. Fourneau écrit : « ... Le Pahouin est le plus souvent, en fait, un monogame et cela simplement parce que la femme est cotée à un prix des plus élevée » [3]; et le Dr Cureau précise en indiquant : « Chez les Fangs, où la femme coûte cher, le maximum ne va guère au delà de cinq; il paraîtrait même que, il y a trente ans, les très riches seuls pouvaient s'élever d'une ou deux unités au-dessus de l'humiliante monogamie » [4]. Ces deux auteurs confirment l'existence d'une polygamie *restreinte*, donc d'une tendance à l'équité dans la répartition des femmes, liée, selon eux, au coût élevé des « dots ».

---

[1] Cf. *supra* p. 110-112.

[2] Il est probable que leurs lignages représentent la majeure partie du peuplement fang du Bas-Gabon; ce qui aiderait à comprendre, en dehors des raisons « modernistes », la rivalité et les antagonismes plus ou moins marqués entre « Fang du haut » et « Fang du bas ».

[3] A. Fourneau, *op. cit.*, p. 77.

[4] Dr A. Cureau, *op. cit.*, p. 119.

Il convient d'analyser, maintenant, la nature matérielle de la « dot ». Au cours du XIXe siècle, cette dernière est constituée essentiellement d'objets en fer (représentations très réduites de sagaies, couteaux pahouin et haches), dont les *bikki* sont les plus connus[1], uniquement réservés aux échanges matrimoniaux, et d'animaux, ivoire et sel. Avec le développement accru de la traite, les « marchandises » d'importation se substituent, en partie, à ces objets symboliques et l'explorateur Du Chaillu, vers 1860, constate « une convoitise toujours croissante » pour ces denrées[2]. Puis, jusqu'en 1918-1920, la « dot » est composée essentiellement de monnaie symbolique et de « marchandises » à valeur éminente; ce n'est qu'à partir de cette date que le numéraire sera utilisé et représentera une part de plus en plus importante. Cette évolution doit être considérée, d'abord, comme le souci de maintenir *en équivalence de la femme*, richesse par excellence, *les biens les plus précieux* dont dispose la société fang. Elle s'efforce de composer la « dot » en produits raréfiés : *bikki*, « marchandises » à l'époque de la traite, numéraire lorsque celui-ci vient d'être diffusé et accepté par les villageois; cela correspond moins, à l'origine, à une notion de prix élevé — celle de prix n'évinçant que très tardivement celle d'échange — qu'au désir d'établir un circuit restreint auquel participent seuls les chefs des groupements familiaux, un circuit *contrôlé* au maximum[3]. Dans ces conditions, une polygamie non commune apparaît comme le signe d'une réussite exceptionnelle; ce qui explique le prestige du *nkukuma*, qui possède plus largement « femmes » et biens *(bium)*. Le caractère de prix, manifesté maintenant par la « dot », représente une transformation *récente*. A l'origine, son paiement définitif scelle une alliance qui ne peut être rompue sans un long processus dit de « divorce », qui survit même à l'homme qui l'a permise puisque la femme est transmise au fils aîné ou au frère le plus âgé, et qui, surtout, légitime la possession de la descendance : la « dot » non complètement payée, l'enfant nouveau-né appartient aux parents de la femme, non complètement remboursée lors du « divorce », l'enfant appartient au père. Le fait que la « dot » ne soit pas restituée, à la mort de la femme, lorsque celle-ci laisse une descendance, ne peut faire penser qu'il s'agit du prix de cette dernière; plutôt à une réciprocité qui souligne que, par la descendance, *l'alliance* s'est transformée en *parenté*.

---

[1] Cf. M. H. Kingsley, op. cit.; le mot ancien pour « dot » est d'ailleurs *bikki*, ou aussi *bikki*.

[2] Indiquant par ailleurs : « ...les anneaux de cuivre, les perles blanches et les plats de cuivre appelés neptunes, sont les meilleures valeurs qui aient cours chez les Fans pour l'achat d'une femme... », cf. *Voyages et Aventures dans l'Afrique Équatoriale*.

[3] L'efficacité de ce contrôle se trouve signalée dans une étude, *Le Mariage Fang*, figurant dans les archives d'Oyem : « Autrefois, en effet, l'autorité du chef de famille était très forte, et, souvent, il faisait jouer la solidarité familiale pour permettre aux plus pauvres de se marier et pour obtenir une plus juste répartition des femmes ».

Nous nous sommes ainsi efforcé de manifester l'importance sociale du mariage, signalant notamment le rôle fondamental des liens qu'il établit entre groupements, la prééminence attachée au fait de contrôler la circulation des femmes et des dots. Mais il est évident que ce système ne fonctionnait pas sans heurts : un déséquilibre existe entre la signification qu'il avait pour le groupement et la signification qu'il pouvait prendre pour les individus mis en cause. Certaines procédures, reconnues par la coutume, apportent des solutions à des conflits possibles : le mariage par accord des jeunes gens peut se réaliser, contre la volonté des chefs de famille, à la suite d'un rapt *(abôm)* de la jeune fille [1]; la femme a divers recours contre une union qui lui porte préjudice grave : à la suite de ses plaintes elle peut être liée à un autre des fils de son beau-père, ou bien elle peut s'en aller chez un homme de son choix qui verse la compensation, ou « maudire publiquement son mari » [2], enfin, en cas de conflits graves, le « divorce » vient rompre l'union, mais il n'est utilisable traditionnellement qu'en des circonstances bien déterminées et « avec l'assentiment des deux chefs de famille intéressés » [3]. Il y a donc des aménagements qui permettent de tenir compte des raisons personnelles — ceux-là qui font dire à F. Meyé que « la femme fang ne peut en aucun cas être comparée à une esclave » étant donnés les recours dont elle dispose — mais qui jouent de manière tout à fait *exceptionnelle* dans l'ancienne société fang. Par ailleurs, l'élément personnel, qui agit le plus en tant que facteur perturbateur, est le fait que le nombre des unions manifeste la richesse et conditionne l'importance sociale [4]; il entraîne, lorsque la circulation des biens n'est plus rigoureusement contrôlée, une compétition aiguë et nombre de contestations.

Il importe maintenant de considérer les personnes mises en cause par le jeu du mariage; et de rappeler, d'entrée, que cer-

---

[1] Cf. E. Trézenem, *op. cit.*, p. 68 : le jeune homme « présente ce qu'il a comme argent et comme marchandises et les parents sont obligés de consentir au mariage en acceptant ce début de paiement ».

[2] Cf. V. Largeau, *op. cit.*, article « Femme ».

[3] L. Mba, *op. cit.*, p. 21.

[4] Cet élément se manifeste notamment dans l'usage rapporté par L. Mba : « Dans les familles aisées, les parents fiancent les garçons avant leur puberté et les filles après la puberté », *op. cit.*, p. 14.

taines personnes sont exclues d'une telle union. En dehors de l'obligation de double exogamie, qui fait intervenir une « fraternité » au sens très large, des interdits existent quant à des degrés précis de la parenté : entre membres de la classe des *toǧa* (père, mère, oncle, tante) et de la classe des *mvanô* (fils et filles, neveux et nièces), entre membres d'un même segment en incluant les cousins jusqu'à la troisième génération; quant aux « alliés » : entre un homme et une « femme quelconque, même divorcée, de sa parenté par alliance », entre les « membres de la maison du gendre » et une femme quelconque divorcée de la parenté par alliance [1]; quant aux « adoptés » *(ntobô)*. Il nous semble important de constater que ces divers interdits excluent, de l'alliance que crée le mariage, des personnes qui ont déjà entre elles des relations bien précises; celles dues à la parenté efficace (comprenant les « cousins » jusqu'au niveau où le *nd'è bòt* est le plus souvent brisé en éléments séparés), celles qui existent entre groupements déjà « alliés » et celles qui naissent de l'état nommé « adoption ». Tout se passe comme si le but, recherché à la faveur du mariage, était d'imposer une alliance aux éléments les plus étrangers — étranger et hostile pouvant être considérés comme synonymes durant toute l'époque conquérante [2]. L'obligation de respecter et la double exogamie et les interdits évoqués à l'instant contribue essentiellement à élargir, autour des groupements, le champ des relations fondées sur la coopération. L'inceste, infraction à ces principes, rentre dans la catégorie des *nsèm* définis par Martrou comme « impureté rituelle, souillure morale »; il entraîne l'infécondité ou la maladie, appelle, dans la société traditionnelle, une réaction collective. V. Largeau, dans son ouvrage, évoque le processus d'expiation [3] alors usité qui fait intervenir la « société des hommes » et le rituel lié à la danse *malâne* caractéristique de cette dernière.

Le mariage crée la famille dite « restreinte » ou « individuelle », qui n'a pas reçu de dénomination spéciale, qui représente le plus petit groupement où se déroule la vie en commun. Le mari et sa femme sont entre eux *nomô* et *nga* — ces deux termes insistant sur le caractère biologique de l'union puisqu'ils signifient aussi bien « mâle » et « femelle ». Ses beaux-parents sont *minki* ou *nkia*, « celui qui a reçu la dot », mot rappelant le sceau qui a validé l'union; de même que le terme *mbòm*, signifiant « femme nouvellement mariée, dont la dot vient d'être versée », est employé pour désigner la belle-fille et fait appel au même contexte. Le principe, déjà évoqué, de la prééminence liée à la séniorité subsiste dans les relations avec les *abè:* pour le mari, la sœur aînée de la femme est *mînki* (belle-mère) alors que la cadette est *ngòm zam* (ma fille). C'est sur une prééminence de même nature que se fonde l'autorité de la première femme à l'égard des co-épouses, alors qu'elle est *nanö* (mère), les autres sont pour elles *mbòm* (bru) — ce qui explique son rôle de direction quant aux divers travaux et les responsabilités morales qui lui sont confiées. Enfin, il convient d'ajouter que l'élément personnel jouant au niveau de telles relations est parfaitement symbolisé par la place accordée à la femme préférée (*nluga* ou *nlâmba*); cela étonnait un des premiers administrateurs du pays fang, qui écrivait : « Alors qu'ils professent généralement une grande indifférence pour leurs femmes et n'éprouvent aucun scrupule à les louer et les prêter, ils ont un attachement assez vif pour la compagne qu'ils ont choisie comme « favorite »[1]. C'est ici la part la moins socialisée qui manifeste, entre les deux éléments qu'associe le mariage, des relations déterminées par une certaine spontanéité.

---

[1] Cf. L. Mba, op. cit., p. 17.

[2] Cf. E. Trezenem, op. cit., pp. 91-92; « Les relations sont rares avec les tribus étrangères... l'étranger n'est reçu qu'avec réserve et seulement quand il montre des marchandises prouvant que sa visite n'a pas d'autre but que de venir chercher une femme à épouser. Les tribus sont très fréquemment hostiles l'une à l'autre... »

[3] Op. cit., article « Inceste ».

Les unités résidentielles.

La puissance coloniale n'a guère connu en pays fang qu'une « collection » de villages; donnant ce nom aux groupements, quelle que soit leur importance, établis en un lieu précis et occupant une aire restreinte. Si l'on se reporte aux observations anciennes, il apparaît que les Fang distinguaient précisément deux types de ces unités. Le *bal* qui « n'est habité que par la famille de l'*ésa* (chef ou patriarche) sa parenté et sa clientèle ». Le *mfaŋ* « où plusieurs familles se réunissent... sans qu'aucun mélange ait lieu entre (elles)... », les différentes parties étant « séparées par des corps de gardes construits au milieu de l'unique rue... »[2]. Il est facile d'apercevoir, à travers cette évocation, que le *nd'è bòt* (lignage mineur) constitue l'élément fondamental et s'exprime par secteurs ou quartiers précisément repérables. Les concentrations nombreuses étaient conditionnées le plus souvent par des raisons de sécurité (c'est surtout aux confins du pays fang qu'on les signala à l'époque de la conquête) ou par le pouvoir d'agrégation d'une personnalité forte [1]. Elles représentaient des lignages plus ou moins étendus et L. Martrou indique que tous les membres de ces villages « remontent par 4 ou 5 ascendants à une souche paternelle commune » [2].

---

[1] Archives de l'année 1905, Libreville.

[2] V. LARGEAU; op. cit., article « Village ».

Les travaux et documents anciens révèlent le groupement villageois en tant qu'unité éminemment *mobile*. Le P. Trilles donne l'exemple d'un village qui avait accompli, avec le même chef, une migration de cinq-cent kilomètres d'amplitude (1910) et le Dr Aujoulat évoque un groupement qui, en vingt ans, s'était déplacé « sur plus de deux-cent kilomètres » (1935). Ce sont là caractéristiques de peuple semi-nomade et non de peuple paysan : l'administration se heurta longtemps à ce qu'elle nomme la « manie migratoire » des Fang. Et le droit ne manque pas de manifester, au Gabon, un manque d'attachement au sol cultivé qui souligne cette instabilité : L. Martrou indique qu'il n'y a pas appropriation précise des lieux de culture, de chasse et de pêche, mais existence de « zones d'influence » aux limites incertaines [3].

Le géographe J. Bruhnes, fondant son jugement sur ces indications, a fait des Fang le type même des *Naturvoelker* et affirme que « les causes les plus générales des migrations... résultent de l'occupation destructive » [4]. Il importe, ici, de corriger un jugement qui repose sur une information insuffisante; cet effort conduisant d'ailleurs à des observations précieuses quant à notre analyse. Nous avons, à divers moments, précisé qu'il existe des centres fang très anciennement fixés au niveau d'une *région limitée* (au Woleu-Ntem) [5]. Nous avons montré comment l'échelonnement se produit, à partir de véritables « centres d'essaimage », et manifesté la manière dont l'organisation sociale favorise (ou suscite) l'éclatement des groupements. Ces faits conduisent à l'idée d'instabilité *relative* et à la reconnaissance de causes internes.

Les études géographiques récentes affirment, d'ailleurs, que le « système de culture adopté par les Fan (n'a pu par) la destruction de la forêt (déterminer) le déplacement d'une population entière » et rappellent l'existence d'une « fixation véritable et précoce », au cœur du pays fang, dans le sud Cameroun [1] — le droit attestant ceci en révélant l'existence d'une propriété foncière chez les Pahouins camerounais [2]. Il faut penser que les migrations à travers le Gabon sont les plus récentes (représentant sans doute le point de départ d'une phase nouvelle destinée à une plus grande amplitude) et que l'Ogooué ne représente la limite du pays fang (en réalité le front avancé de ce peuple) qu'en raison de l'occupation française. Les Fang n'ont renoncé que récemment à une politique de conquête à laquelle ils excellaient, en raison de leur valeur combattante et de leur capacité assimilatrice. Jusqu'à la veille de 1914, l'administration s'est heurtée à des associations guerrières, les *Bisima*, opérant aux abords de la rivière Okamo, et un rapport de 1922 précise encore que « l'indigène n'est pas en main ». Il est certain que les Fang ont longtemps fait pression pour accaparer et contrôler les routes et les centres de traite anciennement établis en cette partie de l'Afrique Centrale; les légendes le montrent, qui lient à une marche vers l'Ouest la découverte des véritables richesses [3]. Dès le milieu du siècle dernier, l'explorateur Du Chaillu observe comment cette pression guerrière est complétée par une conquête pacifique, à la faveur « d'alliances » créées par mariage avec les étrangers [4]. Et le Dr Cureau signale, cinquante ans plus tard, que le contrôle du commerce de l'Ogooué (est passé) sous la coupe des populations fang [5] ». Avec l'établissement au Gabon, l'économie des groupements fang subit une double orientation : elle entre en contact avec des peuples forestiers essentiellement chasseurs et collecteurs de produits de traite; elle transforme son mouvement d'expansion en une tentative de main mise sur le commerce du Bas-Gabon; on peut dire que la colonisation française a empêché une sorte de colonisation fang en cette région. Alors que cette double tâche, conquérante et mercantile, relève des hommes, l'économie de subsistance est quasiment abandonnée aux femmes : c'est sur une telle base que s'établit la division du travail, elle laisse entre les mains des seuls hommes les moyens d'enrichissement et de capitalisation.

---

[1] MASSENAT, dans ses *Études sur le Pays Pahouin*, *op. cit.*, évoque un tel pouvoir détenu par « celui qui, par son âge, son expérience, son éloquence, sa richesse... est le plus apte à défendre les intérêts de tous ».

[2] R. P. L. MARTROU, Le nomadisme des « Fangs », in *Revue de Géographie*, III, 1909.

[3] R. P. L. MARTROU, Le nomadisme des « Fangs », *op. cit.*

[4] J. BRUNHES, *La Géographie Humaine*, édition abrégée. Paris, 1942, p. 199-204.

[5] Avec une confirmation donnée par le Capitaine MASSENAT, *op. cit.*, qui signale des villages « occupant la même terre depuis plus d'un siècle ». (étude datée de 1912).

---

[1] G. Sautter, « Les paysans noirs du Gabon septentrional », op. cit., pp. 126-128, 134.

[2] Cf. M. Bertaut, op. cit., chapitre « Les Biens ».

[3] Cf. Légendes citées par L. Mba, op. cit. et V. Largeau, op. cit.

[4] P. Du Chaillu, op. cit. ; « ...les Fans, de leur côté, éloignés de ce commerce européen tant convoité par eux, sont heureux de s'acquérir un beau-fils plus proche du littoral. Ainsi, je soupçonne fort que dans quelques années ils réussiront à contracter des mariages avec les autres tribus, sur une très grande échelle ».

[5] Dr A. Cureau, op. cit., p. 294.

De tels éléments aident à comprendre la mobilité relative des groupements : l'attachement à un sol également productif en quelque endroit de la zone forestière ne saurait être puissant chez un peuple qui n'a pas d'abord des préoccupations agricoles[1]. Par ailleurs, le caractère de société conquérante a imposé au vieux village fang un aspect maintes fois évoqué — deux rangées *(nkara)* ininterrompues de cases ménageant, entre elles, une sorte de cour que ferme à chaque extrémité un « corps de garde » *(abèñà)*; parfois, une palissade de pieux, enclosant une bananeraie, assure la protection sur les arrières; à l'intérieur des cases, un matériel réduit et aisément transportable : les « marchandises » de valeur sont serrées dans des coffres, les autels d'ancêtres *(biéri)* sont établis dans de grandes boîtes cylindriques[2]. Il est certain que le groupement vécut, durant longtemps, sous le signe de *l'insécurité*. C'était là le facteur intervenant en premier lieu pour maintenir un volume minimum, sans lequel il n'y avait pas de sécurité réelle; les causes concourant aux fissions du groupement, organisation même de la société fang, recherche de femmes et de marchandises et, en dernier lieu, méthodes agricoles, étaient dominées et largement contrariées par cette nécessité. Il paraît certain qu'au début de l'installation française, il existait des villages ayant une réelle importance. V. Largeau évoque des *mfaŋ* de 8 ou 10 « corps de garde », F. Grébert parle de 10 à 20 de ces « corps de garde[3] » et F. Meyé affirme que « la population normale d'un village était de 80 à 170 guerriers, non compris les femmes et les adolescents[4] ». D'après les estimations établies il y a cinquante ans, un tel ensemble représente de 350 à 700 ou 800 personnes — alors que les villages actuels attestent des moyennes dépassant rarement 100 habitants. Avec la pacification, le groupement s'est relâché, s'est divisé en ses éléments constitutifs qui souvent s'égrènent en hameaux rapprochés : un mot spécial, *npira*, nomme ces derniers, qui sont considérés comme constituant encore un même ensemble.

Il faut sans doute lier au caractère viril de la société fang une accentuation de la séparation entre sexes qui s'exprime au niveau de la vie quotidienne; le lieu de résidence est, pour la femme, la case; pour l'homme, il est essentiellement le « corps de garde ». M. H. Kingley écrit : « Les hommes passent la plus grande partie de leur temps dans les maisons-à-palabres établies à chaque extrémité de la rue, cependant que les femmes apportent des boules de nourriture à longueur de journée [3] » — sans pouvoir pénétrer dans l'*abèñô* qui leur est alors *absolument* interdit. H. Trilles définit ce dernier comme le lieu « où les hommes se réunissent pour traiter des affaires de la communauté, guerre, mariage, procès, etc... » et où les étrangers reçoivent l'hospitalité. Il faudrait ajouter que c'est également l'endroit où les jeunes garçons acquièrent une grande part de leur éducation, où ils apprennent, selon L. Mba, les interdits *(éki)* les plus importants. L'*abèñô* rassemble les mâles d'un même *nd'è bòt*: il constitue un groupement de parenté et un groupement viril. C'est en son sein que s'exprime l'autorité de « l'aîné », qui est à la fois symbole et régulateur de la vie du groupe, intermédiaire auprès des ancêtres; c'est là que se règlent non seulement les actes importants mais que s'organise aussi le rythme des travaux. La vie de chacun y est soumise au contrôle et à la censure quasi constante de tous. Il s'y crée une cohésion qui fait de ce groupe l'élément *le plus résistant* de la société fang. C'est par le truchement de ce dernier que le Fang traditionnel est saisi, isolé en tant qu'individu, par l'étranger : il n'est pas connu, d'abord, comme X, mais comme un homme attaché à l'*abèñô* de Y. Un tel groupement représente ainsi une « communauté » forte : la fusion, que favorise une parenté efficace au maximum (elle est fondée sur la filiation immédiate et la « fraternité »), un culte rendu aux mêmes ancêtres, une participation commune aux mêmes tâches, tend — si l'on peut risquer le jeu de mots — à la confusion des membres. Les femmes qu'il contrôle ne constituent pas, par contre, un ensemble aussi cohérent : elles représentent des clans différents, des modalités différentes de la parenté; elles sont au centre de conflits virtuels (entre « parentes » et « alliées », entre co-épouses); elles n'ont pas, sauf les co-épouses d'un même homme qui résident ensemble, un lieu de vie commune.

---

[1] Voyez ce que disait encore, en 1934, l'administrateur Le Testu (un des meilleurs observateurs des hommes et du pays) : « A défaut du goût du travail de la terre que le Pahouin ne prendra jamais, car il le trouve humiliant, il prendra peut-être goût au bénéfice de ce travail. »

[2] Très comparables aux « corbeilles d'ancêtres » que les Ba-kongo transportaient au cours de leurs grandes migrations.

[3] F. Grébert, *Au Gabon*, Paris, 1922.

[4] Cité par G. Sautter, *op. cit.*, p. 134.

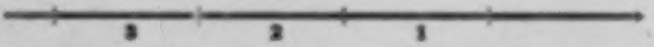
Le *nd'è bòt* — et, plus précisément, cet ensemble viril que constituent les parents appartenant au même corps de garde *(abèñô)* — ne manque cependant pas de recéler des antagonismes latents; ceux qui tiennent au fait du privilège lié à l'ascendance

---

3. *Travels in West Africa*, p. 154.

ou à la séniorité. Ces tensions peuvent s'actualiser à l'occasion de différends dont la cause reste généralement d'ordre économique : circulation des richesses et des femmes ou attribution des terrains de culture. Elles *contribuent* à expliquer l'ampleur très variable des groupements considérés en tant que villages, et les phénomènes d'agrégation et désagrégation que ces derniers révèlent selon les circonstances. Mais l'un et l'autre de ces mouvements s'effectuent en fonction de ce lignage mineur qu'est le *nd'è bòt*.

Ce groupement a la possibilité de constituer à lui seul un « écart » comptant quelques dizaines de personnes ou un village rassemblant jusqu'à une centaine d'habitants. Mais ce dernier cas reste exceptionnel. Lorsqu'un village est ancien, et maintient un volume de population important (200 à 300 personnes et plus), il ne peut rester organisé autour d'un *seul* foyer commun. Il se dispose autour de plusieurs centres correspondant aux fils du fondateur ou aux successeurs de ceux-ci : ainsi, le village de Ebiane (Yéngwi des environs de Oyem) qui rassemble 235 personnes réparties en trois ensembles se référant à trois frères dont ils représentent respectivement la descendance. Nous avons déjà insisté sur le fait que c'est au niveau d'un même segment que se trouvent les *têtes* des lignages mineurs. Le village de Afénane (Yébimvé de la région de Oyem), qui rassemble plus de 300 habitants, est lui aussi constitué par la descendance de trois frères et chacun des *nd'è bòt* occupe une position précise du village-rue; selon le schéma suivant :



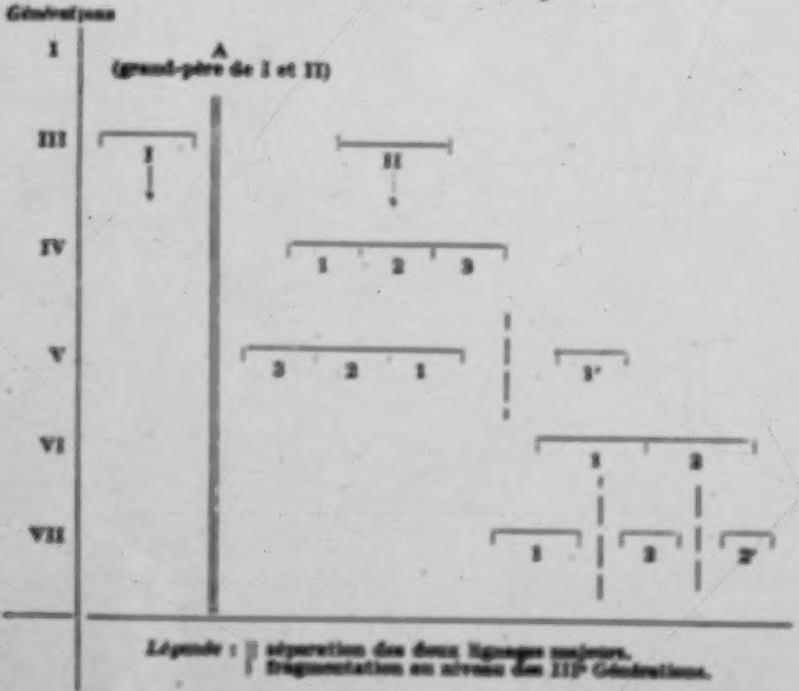
Les groupements sont situés selon l'ordre de leur prééminence, celui de l'aîné se trouvant placé en arrière-plan au contact même de la case du chef. Ajoutons que le groupement 1 ne représente pas la totalité du lignage issu du frère aîné (Ekòrò Ngòm); ce dernier s'est, au niveau des fils de Ekòrò Ngòm, partagé en trois éléments dont l'un se retrouve à Afénane et dont les deux autres composent les villages très *proches* de Messia (139 habitants) et M'Fagne (97 habitants).

Cet ensemble yébimvé, qui rassemble dans une région d'extension restreinte près de 1.000 personnes, est intéressant dans la mesure où il montre comment les lignages « majeurs » (que nous avons décrits précédemment sous le nom de *abial è bòt*) et les lignages « mineurs » conditionnent la résidence en une zone et en un village précis. Deux frères ont conduit un groupe de migration yébimvé, parti du Cameroun, jusqu'au territoire actuellement occupé par leur descendance. Un conflit, mettant en cause l'inégale répartition des femmes acquises auprès des villages étrangers, entraîne la première rupture : chacun des deux frères se déplaçant avec le groupe qu'il contrôle; et le souvenir des antagonismes passés reste suffisamment vif pour contrarier actuellement toute tentative de remembrement.

La coupure initiale peut être présentée sous la forme suivante :

Tableau VII

Yébimvé des environs de Oyem.


Générations
I
III
IV
V
VI
VII
A
(grand-père de I et II)
I
II
1
2
3
3
2
1
3'
1
2
1
2
2'
Légende : ‖ séparation des deux lignages majeurs.
| fragmentation au niveau des IIIe Générations.

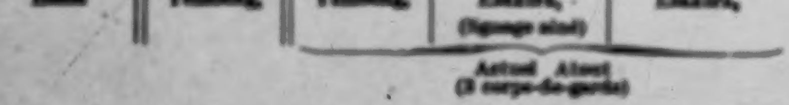
Elle s'exprime par rapport à une origine commune (A), qui représente la tête du lignage « majeur », et suscite un premier éclatement que nous marquons par un double trait. Les deux *nd'é bôt* se sont séparés et implantés dans des régions malgré tout *voisines*. Mais ces groupements eux-mêmes ont été soumis, depuis cette époque, à de nouvelles fragmentations; nous les figurons en ce qui concerne le deuxième d'entre eux où elles s'effectuent au niveau des troisièmes générations (après III, V et VII), donnant lieu à la création de villages très proches les uns des autres et susceptibles de coopérer et surtout de se regrouper si les circonstances l'exigent.

Ces observations affirment le *nd'è bòl* en tant que véritable unité résidentielle. Elles montrent comment la coupure devient *possible* dès qu'un certain volume de ce dernier (volume le rendant, au point de vue de la sécurité et des exigences économiques, viable en tant qu'unité séparée) est atteint, mais la distance (au sens sociologique) entre fragments varie en fonction des circonstances qui entraînent la rupture et de la nécessité de réserver une coopération éventuelle. L'instabilité du village fang, jusqu'à une époque récente, tient certes à la nature de l'économie ancienne et à une médiocre capacité d'aménagement de l'espace mais aussi à un mode d'organisation qui ne permet pas (ou mal) le contrôle de groupements nombreux. Seule l'insécurité avait pu imposer ces derniers.

Dans le cas des villages mixtes où se trouvent rassemblés, généralement à la suite d'un remaniement administratif du peuplement, des groupements relevant de clans différents, l'instabilité paraît plus accusée et la répartition en *nd'è bòl* précisément localisés s'impose nécessairement. Un tel groupement ajoute ainsi les divisions qu'implique la co-existence d'éléments claniquement étrangers aux divisions manifestées à l'instant, et cela même dans le cas des villages de médiocre importance. Donnons l'exemple de Atout, dans la région de Mitzic, fondé par des Esibil auxquels se sont ajoutés des Yémödäg et des Esakòra.

Tableau VIII

Village de Atout.



Légende : ‖ séparation définitive
| division en *nd' è bòl* constituant Atout.

Le groupement fondateur et une partie importante des Yémödäg ont déjà fait sécession, le groupement Esakòra s'est divisé en deux *nd'è bòl* (« aîné » et cadet), ce qui représente une première phase du relâchement des liens, car cette division n'est pas exigée par le volume encore réduit du groupe.

Les villages mixtes — nommés *mfulana mégôg :* mélange des clans — ont exigé la mise en place d'une chefferie embryonnaire, la reconnaissance d'une autorité ayant son fondement *en dehors* de la « parenté ». C'est ainsi que lorsqu'il s'agit de groupements ayant une certaine importance, le chef prend soin de s'établir *à part* et de disposer d'un corps de garde autre que celui où se réunissent les membres de son *nd'è bôt*. Mais rien, sinon les tentatives de l'administration afin de « construire » la chefferie, ne permet de justifier une telle organisation, de maintenir la cohésion du groupement villageois qu'elle contrôle. Le problème politique — la société fang a été classée parmi les « anarchies » ou « sociétés sans état » — conditionne en fait tout progrès à venir, dans la mesure même où il permet (ou ne permet pas) le maintien d'unités villageoises suffisamment importantes et stables.

Autorité politique et autorité judiciaire.

S'attachant à l'exemple de la société fang, le Docteur Cureau évoque « un phénomène d'*étirement*... du bloc social en une hiérarchie basée soit sur la filiation, soit sur la supériorité intellectuelle et surtout morale, principes qui tous deux ont leur valeur pratique selon les époques[1] ». Il affirme un fait que nous avons signalé : le *manque d'une organisation hiérarchique*, la simple existence de prééminences. Le langage même atteste ce fait en ne disposant pas d'un mot spécial pour désigner le chef : employant *ésa* lorsque la prééminence est en quelque sorte généalogique, *nkuma* lorsqu'elle se fonde sur la richesse, *tui* (de *tu :* dire) lorsqu'elle se justifie par l'éloquence et l'habileté à commander. C'est en exagérant cette constatation que A. Cureau oppose les groupements fang, à ceux d'autres peuples, comme des « tribus anarchistes » à des « tribus organisées ». Il écrit : « L'autorité est occasionnelle et momentanée... Edvoughe a remporté des suffrages dans telle palabre difficile, l'agora tout entière obéit pour un instant à ce chef éphémère; demain, Nzokh aura succédé à Edvoughe dans la conduite de l'opinion; ici donc, la lutte du contre-un et du contre-tous se passe entre des combattants sans cesse changeants, sans cesse renouvelés[2]. » C'est dans un sens semblable que les informateurs de la *Commission*

---

[1] Ouvrage cité, p. 331.
[2] *Ibid.*, p. 326.

d'Enquête Historique affirment que le chef était « celui, en un mot, dont la communauté attendait les plus éminents services[1] »; et c'est dans le même sens que vont les plaintes continuelles des administrateurs incapables de récupérer des chefferies traditionnelles puissantes et d'agir par leur truchement.

Il convient cependant de remarquer que la prééminence « basée sur la filiation », selon l'expression de Cureau, se maintient sans trop de difficultés — étant durable alors que le pouvoir né des événements reste occasionnel — tant que furent agissants les cultes rendus aux ancêtres par chaque fragment clanique. La *séniorité* détermine cette prééminence, la possession du panier contenant les crânes des ancêtres la justifie et la rend efficace. Ce pouvoir de l' « aîné », qui est à la fois « premier parmi ses pairs » et prêtre du culte *biéri* organisé dans le cadre de la « parenté », n'a cependant pas permis l'implantation de chefferies efficaces comparables à celles instituées, à partir des mêmes principes, en pays ba-kongo[2]. Un rapport administratif déjà ancien insiste sur le fait que l'on *devenait* chef, précisant que le *nyamoro* (aîné) « lorsque son équité et l'efficacité de son pouvoir d'exécution étaient *reconnues* devenait, dans sa zone d'influence, un chef[3] ». Ainsi, ni les villages, ni les fragments claniques localisés, et encore moins le clan distendu et la tribu, ne révèlent l'existence d'une hiérarchie véritable; il s'y manifeste la prééminence de l'ésa (qui peut très bien n'apparaître que par quelques attitudes de déférence) ou celle, provisoire, d'un homme qui a su dilater sa « zone d'influence ».

Quelles sont les raisons d'une telle situation? Si l'on se réfère à l'exemple des Ba-kongo, étudié plus loin, on s'aperçoit que la liaison sociale fondamentale y est celle qui existe entre les ancêtres (maîtres et gardiens du sol), la terre et le lignage; elle implique des relations nécessaires entre lignages parents et limite la mobilité des groupements. En pays fang, rien de semblable : les rapports avec la terre n'y ont pas une telle importance et toute l'économie reste, jusqu'à une époque très récente, orientée vers la conquête guerrière et économique. Même dans les régions où le peuplement fang paraît relativement ancien, l'instabilité est de règle pour une large fraction des groupements. Il s'est ainsi établi une sorte de cercle vicieux : la mobilité, imposée par une conquête à longue portée, a contrarié la mise en place d'une organisation hiérarchisée, et ce « manque » agit dans le sens d'une instabilité mal contenue.

---

[1] Procès-verbal de la cinquième séance.

[2] Cf. Troisième partie de cet ouvrage.

[3] Coutumes régissant les attributions des chefs et leur désignation, in *Rap. pol. du Djoum*, 1938.

Le système social ne révèle pas d'éléments favorables à une meilleure organisation hiérarchique. Si la prééminence de l'aîné est affirmée, celle du lignage aîné (à l'intérieur duquel se recherche, chez les Ba-kongo, le « chef couronné ») ne se maintient guère; bien au contraire, nous avons précisé qu'il existe une tension quasi constante entre ce lignage et les lignages « cadets ». D'un autre côté, l'absence d'esclavage domestique montre la volonté de contrarier tout développement de l'inégalité; pendant toute la période des grandes conquêtes le Fang n'a eu recours vis-à-vis des étrangers dominés qu'à deux types de solution : détruire ou adopter. Et l'autorité dont bénéficie l'aîné paraît soumise, bien qu'il fasse figure de régulateur de la vie économique et politique et de responsable du culte des ancêtres, à un contrôle efficace. Elle ne s'inscrit que dans le cadre de groupements d'*extension limitée*, reste passible de la critique des hommes du *nd'è bòt* (qui se considèrent comme les égaux de l'aîné qui n'agit seul que « par délégation ») ou des membres du *conseil* lorsque le village rassemble plusieurs lignages mineurs, demeure mise en concurrence avec les autorités occasionnelles.

S'il est vrai que la séniorité crée l'autorité, d'une manière que l'on pourrait dire quasi automatique, cette dernière est ainsi limitée, souvent menacée, par le principe qui veut que « le plus capable » soit le plus influent. Dans les villages de quelque importance, la qualité de chef (il conviendrait plutôt de dire : régulateur et intermédiaire auprès des groupements étrangers, ce que signifie très précisément le mot *ntól*) est en général dévolue de fils aîné à fils aîné (ou, à défaut, d'aîné à cadet sur un même segment) dans le lignage issu du fondateur. Cela, à condition que le successeur fût agréé par tous, « en raison de sa bravoure, sa richesse et son éloquence[1] »; dans le cas contraire, une personnalité dite *plus forte* est choisie parmi les aînés des autres *nd'è bòt* constituant le village. Par ailleurs, cette autorité est contrôlée par un conseil qui n'apparaît pas simplement comme représentatif des différents lignages mineurs mais comme ouvert aux autorités concurrentielles — le meilleur *guerrier (épéné)*, le riche *(nkuma)*, le plus habile à régler les palabres *(nté bété)*, sans mentionner les dignitaires des « associations ». Dans la société traditionnelle, la possession du panier *biéri* fondait en droit la prééminence de l'aîné et donnait un fondement sacré à cette dernière : elle la garantissait partiellement contre les luttes de prestige. Avec la disparition de ce culte, sous l'action du colonisateur, l'aîné doit utiliser les « associations » nouvelles, ou s'imposer par la crainte en recourant à des techniques d'ordre magique, sinon il se voit menacé en tant que « chef » à l'occasion d'une compétition qui est impliquée par la logique sociale fang.

---

[1] L. Mba. *Coutumier Pahouin*, p. 12.

Le rôle du prestige personnel apparaît précisément à l'étude du vocabulaire. Ce dernier offre un nombre considérable de mots ou expressions s'appliquant à « l'homme important » ou « honoré » : *éguma* (de *gum* : honorer), *murama*(r) (t) et *fám ndén* (de *mura* et *ndén*, grand ou important), *nkuròdi* (« homme très important »), *mfum* (homme connu, « qui a beaucoup de relations »), *nkuma* (déjà cité, homme influent par sa richesse), etc. L'autorité acquise en raison d'un tel prestige limite cette autorité essentielle que nous avons montrée dépendante de la séniorité, mais la tradition lui impose, à elle aussi, de sévères contraintes. Toute prééminence acquise à titre purement personnel *est* dangereuse pour celui qui la détient : car il importe que la puissance, la richesse ou le savoir soient mis au service de tous les membres du groupement.

Plusieurs auteurs anciens ont signalé les risques encourus à manifester une opulence non partagée ou une prospérité non commune. Le Testu met en valeur le rôle joué par « la crainte d'exciter la jalousie » : « Des plantations plus vastes, mieux réussies, une case plus *décente*, des épouses plus fécondes, des affaires plus prospères... tout est motif à jalousie, et la conséquence de ce sentiment, c'est, à ce que l'on croit souvent avec raison, la mort de celui qui l'excite...[1] ». C'est dans le même sens que M. Briault, observateur précis des Fang, rappelle que toute mort de chef, d'ancien ou de notable est suspecte, exige une enquête plus « minutieuse » que lorsqu'il s'agit de « gens du commun peuple » : « Quiconque a des privilèges est envié; quiconque exerce l'autorité fait des mécontents; bien des chefs sont morts sans s'y attendre; bien des jalousés n'ont pas fait de vieux os; ce doit être assez commun puisqu'il y a des proverbes qui l'affirment[2]... ». On peut dire que la « mort intentionnelle » menace (menaçait, plutôt, car les affaires et la paix coloniales ont permis à certains de s'enrichir et d'être protégés) ceux qui, obéissant aux sollicitations de leur intérêt, remettent en cause la solidarité et la tendance égalitaire fondamentales.

---

[1] LE TESTU, Le N'gwéna, in *Bul. Soc. Rech. Congol.*, XII, 1930.

[2] M. BRIAULT, *Sur les pistes de l'A. E. F.*, 1948; pp. 37-38, 42-43.

La société fang, par ce jeu de forces plus ou moins antagonistes, variables selon les conjonctures, est ainsi préservée à l'encontre de toute concentration excessive du pouvoir; cela explique qu'elle n'ait permis, malgré son caractère de société militaire conquérante, l'apparition d'une *féodalité* au moins rudimentaire. Le pouvoir, sévèrement contrôlé, ne s'est organisé qu'au niveau d'unités réduites — village ou groupe de villages, parents et voisins. Il n'a que de manière exceptionnelle (et précaire) débordé les frontières de ces groupements, et comme les « associations » n'ont guère pu remédier à ce manque, de leur côté, la société fang manifeste un défaut absolu de centralisation qui contribua à sa dégradation rapide durant la période coloniale.

Dans un système social qui laisse une large place aux relations d'opposition, les instances de justice et de conciliation sont appelées à jouer un rôle de premier plan. Les Fang ont établi non seulement une classification des infractions — *nlé*, simple différend, *étôm*, litige grave pouvant entraîner une guerre et *nsêm*, infraction rituelle — et une gradation des peines allant jusqu'à la mise en otage *(éléa)*, mais ont conçu une organisation judiciaire recourant à des « arbitres », à un « jury » et ayant fixé les divers moyens d'établir la preuve (y compris plusieurs modalités de l'ordalie). L. Mba, dans une étude encore inédite[1], indique l'existence d'un « tribunal de famille » — en fait, de lignage mineur — qui manifeste le *ntôl* en tant que conciliateur assisté par un ou deux membres du groupement et ne connaît que des affaires proprement internes; l'existence d'un « tribunal » de lignage majeur, qui intervient à propos des conflits opposant deux ou plusieurs *nd'ê bôt* et constitue (en principe) une juridiction d'appel, qui reste constitué par un juge (qui n'est pas nécessairement le « chef » du lignage mais aussi bien un conciliateur ayant affirmé son habileté) auprès duquel figurent les représentants des groupements en cause; l'existence d'un « tribunal » du clan, constitué de manière semblable, qui a les mêmes fonctions au niveau de groupements plus larges et également un rôle en matière d'appel. Ajoutons que les jurés *(bélolô)* n'étaient désignés, en dehors des parents et des alliés, que le jour même de la réunion du « tribunal ». Ce ne sont là que des indications générales; elles montrent cependant combien il s'agit moins d'organisations à fonction judiciaire que de principes permettant d'assurer le règlement des infractions et des conflits autrement que par la violence. Le statut de « juge » n'existe pas avec cette netteté que nous noterons en étudiant les Ba-kongo; il se retrouve à ce propos les mêmes faiblesses que celles signalées à l'instant en étudiant la situation du « chef ». Ce dernier peut être juge de lignage et de clan, mais il lui arrive souvent d'être supplanté par un véritable « maître en palabre »; en cette matière, le savoir-faire et le prestige personnel *dominent:* à tel point qu'ils rendent possible le recours à des juges claniquement étrangers — notamment en matière criminelle.

---

[1] Dernière partie de *Essai de Droit Coutumier Pahouin*, in *Rap. Com. Enquête Hist.*, Libreville, 1948.

En fait d'organisation judiciaire comme de chefferie, il apparaît que le cadre des groupements de parenté ne s'est guère prêté à une centralisation du pouvoir, qu'il soit politique ou judiciaire; nous avons suffisamment insisté sur le caractère diffus de ce dernier. Par contre, certaines « associations » manifestent une organisation (souvent efficace en dehors du clan) qui accomplit (ou s'efforce de le faire) une fonction compensatrice. Tel est le cas avec le *Ngil* dont le rôle de pacification et de justice s'accomplit au delà des limites claniques — et en dépit de ces dernières.

6. *Les associations.*

Nous avons fréquemment signalé le caractère assez lâche des liens qui existent entre les fragments, même rapprochés, d'un clan. Au Gabon, en raison de l'extrême dispersion et de l'enchevêtrement des divers fragments, les « réunions périodiques » ont très tôt disparu : aucune mention, sauf un rappel imprécis dû au P. Trilles, n'en est faite par les auteurs anciens. Cependant que ces dernières *(ésulan)* se sont maintenues au Cameroun, ayant pour but de rappeler la solidarité existant entre tous les membres, et de la manifester sous forme « d'entr'aide en nature, en deniers ou en journées de travail[1] ».

Ces liens se trouvaient cependant resserrés lors de l'initiation des jeunes hommes au culte *Biéri*, en même temps que se renforçait à cette occasion la société des hommes pleinement mâles. Le *Biéri* qui semble, selon H. Trilles, emprunté « dans sa forme aux nations voisines » cependant que « le fond demeure fang », est un culte rendu aux mânes des ancêtres par le truchement de leurs crânes. Il impose un autel par *nd'è bôt*, établi dans la case de l'aîné », ou aux abords immédiats de cette dernière. Il requiert des sacrifices (réguliers et circonstantiels) et demande à être consulté avant toute action importante.

---

[1] *Tradition des [illegible]. Archives d'Ebolowa, Cameroun.*

Ce culte affirme la continuité de la lignée et révèle périodiquement la profonde unité que constitue la suite des générations — lors des sacrifices de nourriture, les aliments étaient d'abord consommés » par le Biéri, mangés ensuite par les seuls initiés *(mvéma biéri)* à la faveur d'une réunion dans le corps de garde. Il impose un large ensemble d'interdits (à l'égard des non initiés et des femmes) et d'obligations. Il « sépare » les hommes initiés, donnant ainsi une place privilégiée — justifiée par le droit de communier avec les ancêtres et de « voir le *Biéri* » — aux éléments les plus agissants de la société fang.

L'initiation est surtout caractérisée (moment culminant de la série des cérémonies) par un énivrement, obtenu à l'aide de la plante *alan*[1], qui peut entraîner un évanouissement de longue durée[2]. Le nouvel initié acquiert, à cette occasion, la certitude qu'il bénéficie d'une révélation, se trouve désormais en communication avec les ancêtres. Il éprouve la ferveur d'une communion qui le lie à la société totale en même temps qu'il découvre l'efficacité de cette dernière : il est en effet devenu l'objet de prédictions toujours réalisées[3]. Il s'affirme, si l'on nous permet l'expression, comme un Fang « de plein excercice ». Le culte *Biéri* assume donc la plus haute fonction d'agrégation. Nous insistons sur le fait que l'initiation se réalise en un même lieu pour plusieurs des *nd'è bòt* relevant d'un même clan; elle renforce ainsi les liens de parenté existant entre proches fragments claniques; elle tend à reconstituer, à actualiser, des unités plus larges que ces groupements particuliers. D'un autre côté, l'initiation à ce culte, tout comme la circoncision (qui s'effectue à part et semble une acquisition récente des Fang), crée des groupements de jeunes gens appartenant sensiblement aux mêmes classes d'âge; elle rappelle une liaison entre générations (les « pères » ou les « aînés » étant ceux qui donnent l'initiation) importante dans la société fang traditionnelle.

Le groupement que constitue le *Biéri* — qui rassemble les hommes dans la plénitude et participant intégralement à la vie sociale — reste étroitement attaché au système de la parenté. Il n'en a pas moins un rôle capital que nous venons de signaler :

---

[1] *Strychnos icaja.*

[2] E. TRÉZENEM, *op. cit.*, III, *Le biéri*, pp. 74-78.

[3] Cf. *id.*, p. 75 : « Tous les Pahouins que nous avons interrogés affirment que les prédictions faites aux gens ivres d'*alan*, par le biéri, se sont toujours réalisées ».

il établit des rapports, et les plus efficaces qui soient puisque religieux, entre éléments d'un même clan qui ne sont pas inscrits organiquement dans les limites d'une unité supérieure qui aurait pu être la chefferie. Mais d'autres associations se sont constituées au delà de la parenté clanique, de la diversité, des particularismes et antagonismes qu'elle suscite. Celle du *Ngil*, qui a une activité multi-fonctionnelle et vise à une sorte de totale remise en ordre au moment des crises et conflits exceptionnels, paraît la mieux connue[1].

Les membres du *Ngil*, agissant en tant que tels, sont « en tous endroits garantis contre toute attaque »; ils circulent « sans craindre le moindre attentat » au milieu de tribus qui sont en « vendetta ouverte[2] ». Le *Ngil*, ce mot désignant et l'association et l'homme masqué qui opère en son nom, « a le droit de frapper, blesser et même tuer ». La solennité de son action est marquée par l'arrêt de toute vie, au sein du village, lors de son arrivée : les cases sont fermées, les feux éteints, les femmes claustrées et aucun habitant ne se montre dans la cour intérieure. La cérémonie finale comporte l'érection d'une statue creuse d'argile[3] (nommée également *Ngil*) devant laquelle « tous les habitants du village et ceux des villages de la même lignée » doivent comparaître, et qui a pour fonction de révéler les coupables (ayant provoqué des morts inexpliquées, des calamités dont le groupement entier pâtit, etc.). L'intervention du *Ngil* est sollicitée dans les moments de crise grave; elle appelle une action totale mettant en cause de larges groupements; pour ces derniers, elle a une réelle valeur thérapeutique : en déterminant une culpabilité (impossible à contester puisqu'il s'agit d'une justice supérieure et anonyme), en refaisant une unité (à base passionnelle) à l'occasion du châtiment, en recréant une nouvelle vigueur à la faveur de cet « assainissement ».

L'aspect religieux de l' « association » justifie une action aussi absolue, aussi incontestable; malheureusement, nous en savons peu de chose : sinon, qu'il y a appel à certains défunts par le moyen de crânes, d'ossements et de sacrifices, qu'une place est faite, le *Ngil* ayant une compagne, *Omore*, aux rituels de fécondité[1]. C'est là une dialectique courante; un recours au passé social, véritable réservoir de puissances sans fin accumulées, pour informer le devenir social, pour le féconder; le passé et l'avenir, les ancêtres et les vivants sont, comme la génération des *ésa* et celle des *mwanó*, en relations de géniteur à engendré. Ce mouvement exprime une dépendance, un certain ordre social. L'intervention du *Ngil* — mais elle n'est pas la seule — tend au rétablissement de cet ordre élémentaire; elle est une remise en état, gage de fécondité et de puissance. Il apparaît que le *Ngil* ressemble à beaucoup d'autres « associations » ayant existé au Gabon, notamment au *Mwiri* des peuples de la *Ngounié*[2]. Il constitue, d'abord, un instrument de lutte contre les « sorciers » *(bögëm)* dans la mesure même où ceux-ci s'efforcent d'atteindre l'ordre normal; mais il est bien plus que cela : l'annonce d'un pouvoir supérieur à celui que fonde la parenté, un groupement à forte capacité de contrôle (sans doute le plus puissant).

---

[1] Cf. R. P. H. Trilles, *op. cit.*, p.62. Cne Maignan, *op. cit.* Lt Poupard, « Le Fétichisme et la Barbarie au Congo », *in Renseignements Coloniaux*, mars 1906. Surtout, L. C. Leroux, Étude sur le Ngil, in *Bul. Soc. Rech. Congolaises*, 6, 1925.

[2] L. C. Leroux, *op. cit.*

[3] Cf. description dans les articles de Leroux, *op. cit.*, et Poupard, *op. cit.*

Les Fang ont connu d'autres associations d'hommes à fonctions spécialisées — ou, plutôt, créatrices de « spécialistes », tel l'*akûm* qui dirige les cérémonies liées à la danse masculine nommée *makuma*. L'*akûm*, qui apparaît aussi comme une sorte de chantre-chroniqueur, intervient surtout lors des obsèques et des affaires mettant en cause la fécondité (recherche du « sorcier » responsable d'un avortement risquant d'entraîner une stérilité définitive[3], cérémonial destiné à lever l'inceste qui crée des unions stériles). L'*akûm*, dans la vie quotidienne, se distingue des non-initiés par la soumission à un ensemble d'interdits spéciaux; il est un « personnage respecté ou plutôt redouté » car on lui prête « une grande puissance »; « pour arriver à cette situation, il a dû se mettre à l'école d'un autre *akûm*, apprendre ces interminables mélodies, qui durent une nuit entière, et puis tuer de sa propre main un de ses proches parents... »[4]. Cette évocation sommaire est intéressante quant au dernier point; elle manifeste une épreuve, elle montre surtout avec une brutalité non équivoque que tout pouvoir existant en dehors du clan, de la parenté, n'est acquis qu'après avoir fait le geste (plus ou moins symbolique) de « tuer la parenté ». C'est par le jeu de tels groupements que la logique du système de parenté et d'alliance est transcendée.

---

[1] H. Trilles, *op. cit.*, p. 62, écrit que « les récipendiaires doivent accomplir devant la statue d'*Omore* un certain nombre d'actes se rapportant à la génération... » et Poupard parle de « cérémonies honteuses ».

[2] Cf. A. Maclatchy, « Organisation sociale des populations de la région de Mimongo »; in *Bul. de l'Institut d'Études Centrafricaines*, t. I, 1945.

[3] Cf. E. Trezenem, *op. cit.*, p. 79.

[4] R. P. L. Martrou, « Les « Eki » des Mfang », *in Anthropos*, t. I, 1906.

Les « associations » ont une action dont le *sens* varie selon les conjonctures particulières. Elles interviennent, comme le montre le groupement des initiés au *Biéri* (culte gabonais) ou au *Ssô* (culte camerounais connu des villages frontaliers), en faveur d'une meilleure cohésion entre fragments claniques; ceci à l'époque où l'insécurité exige un minimum d'union entre villages parents. En d'autres circonstances, elles tentent de renforcer le pouvoir inhérent à des fonctions dont l'importance s'affirme : ainsi, les groupements qui contrôlaient l'ancienne « danse de justice » *(sémana)* à l'époque où seul reste possible le règlement pacifique des conflits et où le rôle du « conciliateur » passe au premier plan. Elles peuvent aussi, comme le manifestent les « associations » féminines, jouer en tant que frein à la domination subie par un ensemble social de statut inférieur; ceci est d'autant plus net que le dépérissement de ces groupements a été parallèle à la transformation des rapports entre sexes. Nous avons indiqué, à propos du *Ngil*, que les « associations » ont constitué des instances supérieures de pacification; il importe maintenant d'insister sur le fait que certaines d'entre elles assument un rôle presque permanent d'opposition à l'ordre social.

Tel est le cas avec « l'association » des hommes dits sorciers (pl. *béyém*) qui s'efforcent d'acquérir de manière durable, et à titre *personnel*, « richesse, force et puissance ». Chacun d'entre eux a été admis en fonction d'une *différenciation* absolue — la possession d'un « génie » nommé *évu(r) (s)* qui est physiquement repérable[1] — et d'une initiation particulière. Cette dernière entraîne l'obligation de rompre (plus que symboliquement) les liens de la parenté et de l'alliance : sacrifice du premier enfant s'il s'agit d'une femme, de l'oncle maternel s'il s'agit d'un homme.

L'*évur* est reçu avant la naissance ou durant la première semaine qui la suit. Il transforme l'organisme de l'individu qui le porte puisqu'on peut le déceler au moment de l'autopsie[2]; biologiquement, le possesseur *(nnèm)* et l'*évur* sont liés : celui-ci « grandit avec l'enfant et n'atteint sa pleine vitalité qu'au moment de l'âge adulte », leurs puissances respectives sont dépendantes et exigent des sacrifices permettant leur conservation. La liaison de l'un et de l'autre se manifeste continuellement par le jeu des interdits et des obligations particulières dont le *nnêm* « ne peut se délivrer ». Tout contribue à donner au *nnêm* le sentiment qu'il est d'une nature différente; le rituel, lui-même, à l'occasion des deux cérémonies fondamentales joue la « naissance » du nouveau *nnêm* et sa « maturité » qui permet les actions de domination. H. Lavignotte écrit : « L'*évur* habite dans le corps de son possesseur, lui permet de se dédoubler ou, plutôt, sort de son corps pour agir à sa place, de connaître les secrets des autres *bigêm* (pl. de *nnêm*) de décupler sa force, de faire des choses extraordinaires qui lui permettront de devenir riche, de tuer sans laisser de trace ». Et E. Trézenem complète cette évocation en précisant : « Sauf dans les cas d'activité en faveur de son possesseur... l'évur est toujours malfaisant ».

---

[1] Cf. H. Lavignotte, *L'évur*, Société des Missions Évangéliques, 1947. E. Trézenem, *op. cit.*, II, *L'évur*, pp. 68-74. M. Briault, *op. cit.* Cne Maignan, *op. cit.* Signalons qu'il s'agit d'une croyance largement répandue dans le Sud-Gabon, le Loango et jusque chez les Ba-téké.

[2] On le décrit : « c'est une bête pourvue de pattes, avec des yeux, une bouche et une langue... elle peut voyager à travers le corps... » *in* M. Briault, *op. cit.*

Ainsi, se trouve affirmé l'usage d'une puissance non commune à des fins strictement personnelles : cette puissance nommée *sán nguél* qui est celle de l'*évur* en action. Les caractères de domination et de différenciation radicale sont accusés (à tel point que la possession de l'*évur* « est indispensable à qui veut être » magicien [1]) à l'encontre du système des relations de parenté (impliquant « fraternité » et tendance égalitaire) et d' « alliance » (impliquant réciprocité et coopération). Alors que les « associations », comme le *Ngil* ou l'*Akûm*, ont une activité licite, qui les situe au sein de la société globale, l'ensemble des *nnêm* constitue un groupement étranger, foncièrement hétérogène et par là même dangereux au maximum. Les liens existant entre *bigêm*, qui s'actualisent au moment des deux cérémonies de donation et d'initiation, n'excluent pas la compétition : les *évur* peuvent eux-mêmes entrer en lutte. La qualité de *nnêm* libère l'individu dans une large mesure; elle lui permet de s'affirmer contre l'ordre établi (de menacer ceux qui le maintiennent), mais elle impose une quasi-solitude, un état d'agression et de défense continuelles, une existence dangereuse comme le rappelle la violence des réactions collectives lors du châtiment des sorciers [2]. Les symboles utilisés et la formule prononcée pour la donation de l'*évur* manifestent les avantages espérés (gloire, richesse et postérité nombreuse) mais expriment, aussi, les qualités indispensables (virilité et courage).

---

[1] E. Trezenem, *op. cit.*, p. 72.

[2] Cf. V. Largeau, *op. cit.*, « ...quand il est reconnu, il est ou brûlé vif ou égorgé pour être mangé ».

Ces faits révèlent une forme radicale *d'opposition à l'ordre classique*; ils représentent la part la plus individualisante, la plus révolutionnaire de la magie fang. On peut voir là un mode de « fixation » des sentiments d'agressivité et d'individualisme que contrecarrent les sentiments imposés par la tradition[1] (le nnem est alors toléré tant que n'est pas établie l'évidence de son activité nocive). Il faut aussi y reconnaître un moyen de différenciation, une source interne de transformations profondes[2]. Les *bêyem* sont les éléments qui entretiennent avec la société globale les conflits les plus violents et les plus durables; pourtant l'attitude de cette dernière à leur égard est ambiguë : la distinction entre « bon » et « mauvais » *évur*, bien que tous deux dangereux pour l'homme normal, le prouve. Ils créent une menace nécessaire.

IV. Rapports entre sexes et générations et Système des interdits.

L'étude actuelle de la société fang, comme nous le montrerons au cours du prochain chapitre, révèle deux types de problèmes dominants : ceux qui tiennent à la transformation des rapports entre hommes et femmes (et que symbolise la formule devenue usuelle : « Nos femmes ont « gagné » la « mauvaise tête »); ceux qui tiennent à l'altération des relations typiques existant entre générations. Il est certain que les changements morphologiques affectant les groupements — atomisation, mobilité des individus, *sex-ratio* anormal — et les procès de développement économique ont conditionné ces phénomènes. Il n'en est pas moins vrai que des conditions internes, spécifiquement fang, expliquent l'acuité des problèmes ainsi posés.

La littérature orale comporte des indications significatives quant aux rapports traditionnels existant entre sexes. D'après cette dernière, la femme paraît envisagée d'abord en fonction de sa *fécondité* : « Va retrouver tes femmes et peupler la terre », dit Nzame au premier homme[1]; en fonction de son *utilité:* « Femme vieille, calebasse usée », affirme un proverbe. Elle s'y révèle soumise à l'homme (« je ne suis rien devant un homme, je suis aussi stupide qu'une poule », précise un autre proverbe) et protégée par celui-ci qui reste essentiellement un « guerrier » dans l'ancienne société. Les quelques études ethnographiques existantes ont insisté sur cette situation mineure. Le P. Trilles écrit dans ses travaux datant du début du siècle : « La fille n'est pas considérée comme « membre » de la tribu[2] ». E. Trézenem confirme l'observation dans un exposé plus récent : La femme « est à peine mieux considérée qu'un animal domestique... »[3]. En même temps, d'une manière apparemment contradictoire, la plupart des documents anciens s'étonnent de l'importance démesurée que l'on semble accorder à la femme qui se trouve à l'origine de multiples palabres. Il reste à ajouter que la femme fang fut présentée, par la plupart des observateurs, comme le principal agent de production existant au sein d'une société sans esclavage, et, par là même, comme un facteur d'enrichissement. Ce sont là des opinions généralement admises; que valent-elles?

---

[1] Ainsi l'analyse de la sorcellerie Dinka par l'anthropologue anglais G. Lienhardt : « Some notions of Witchcraft among the Dinka » *in Africa*, XXI, 4, oct. 1951.

[2] Sur le rôle de différenciation joué par la Magie, cf. G. Davy, *La Foi Jurée*, 1922, sur ce même rôle et sur les transformations de l'organisation sociale, « la marge de liberté », nées des conflits entre clan religieux et confréries magiques, cf. G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la Sociologie*, ch. VII, notamment pp. 412, 436, 503, 523-524.

Il nous paraît que l'accent porte d'abord sur *la capacité de fécondité que donne la femme légalement acquise.* La femme-épouse permet à l'homme de se manifester en tant que géniteur *(ésa);* elle lui assure une postérité qui est pour tout Fang le premier des biens. Par cette dernière, non seulement il se montre pleinement mâle, mais il obtient une véritable promotion sociale : acquérant une influence qui croît dans la mesure où prospère son groupement familial, participant pleinement à cette couche sociale prééminente qu'est la génération des « pères ». Dans une société conquérante, ce que fut la société fang jusqu'à une époque proche, l'influence d'un homme était conditionnée plus par le nombre des guerriers qui lui étaient rattachés[4] (la femme lui donnant justement descendants mâles et « alliés ») que par sa seule valeur combative; on pourrait dire que son importance était à la mesure de son potentiel agressif et défensif.

L'homme sans descendance est un être diminué, un Fang inférieur parce que sans puissance; il paraît significatif que le mot *ki* signifie, à la fois, « force, virilité et pouvoir ». Cela explique la place tenue par la magie de fécondité, par les « techniques » permettant de repérer les causes de stérilité, et le fait que la stérilité soit la sanction liée aux infractions les plus graves (notamment à l'inceste). En recourant à une formule célèbre, on décèle encore dans cet état une prééminence de la « production des êtres humains » sur la « production des moyens d'existence ». La découverte fortuite d'un cahier, où un jeune homme de la région d'Oyem avait consigné certains de ses rêves et les règles de conduite qu'il se donnait, nous a révélé le niveau obsessionnel que peut atteindre la recherche d'une postérité.

---

[1] H. Trilles, « Proverbes, Légendes et Contes Fang », Légende du Nzame, *op. cit.*

[2] R. P. H. Trilles, *Le totémisme chez les Fang, op. cit.*, note p. 109.

[3] *Op. cit.* p. 89.

[4] Citons le proverbe non équivoque : « Un parent, c'est un fusil ».

Nous donnons, en exemple, le plus « direct » de ces rêves : « Je rêve qu'une dame me parle en songe afin que ma femme ait un enfant. Rôtir une banane, aller auprès d'une rivière, couper ce doigt de banane et en donner la moitié à ma femme, après avoir mangé boire de l'eau tous deux. Puis aller embrasser ma femme. Après tu iras lui (?) tremper dans l'eau en disant : qui est cette femme d'où tu viens? ». Un autre texte, présenté comme « rêve », mérite à peine ce nom, ou ne constitue qu'un fragment (et c'est alors bien révélateur) d'un rêve plus riche; il consiste en une recette de fécondité : « Je rêve que le diable me conseille trois herbes pour une femme stérile, afin qu'elle enfante... ». Le sens n'est pas équivoque, d'autant plus que divers préceptes rassemblés sous le titre : *La volonté personnelle*, viennent l'affirmer clairement : « ...Je chercherai les moyens de ne plus vivre sans que je laisse un enfant; quelles sont les recherches qui permettent à l'homme de ne pas mourir sans laisser un enfant?; choisir soi-même « ce qu'il faut » pour épouser une femme qui donne des enfants[1]... ». On devrait parler d'un véritable « complexe de l'homme sans descendance »; la recherche d'une postérité nombreuse reste encore l'entreprise la plus importante. Si les raisons de « puissance » évoquées à l'instant ont disparu, d'autres ont subsisté, ou se sont manifestées : la peur de briser une lignée, de n'être qu'un « défunt » et non pas un ancêtre *(mvam)* révéré par une descendance, la crainte d'une vieillesse abandonnée et, maintenant, le désir d'enrichir le groupement familial — qui est une unité économique — en disposant du plus grand nombre possible d'éléments actifs. Par ailleurs, nous l'avons signalé, la possession d'un groupement important est une garantie de plus grande liberté parce que cause d'influence accrue.

Instrument de reproduction — et en conséquence soumise dès que mariée au plus complet des contrôles — la femme est aussi instrument de production. Tandis que l'homme bâtit les cases, défriche les plantations et (autrefois) avait pour charge essentielle de « défendre les femmes et les enfants[1] », la femme est d'abord une paysanne; elle assure pour une large part, participant même à la chasse, l'économie de subsistance. Cet aspect a pris du fait de la colonisation une importance nouvelle et a changé de sens : avec l'ouverture de marchés toujours plus nombreux, et l'usage établi de la monnaie, les produits obtenus par la femme sont devenus source de revenus, et cette dernière une travailleuse, source de profit. La femme subissait une importante valorisation de caractère économique; elle devenait, si l'on peut dire, doublement féconde. Dans le même temps, son caractère instrumental implicite et sa dépendance étaient accusés : elle tendait à être véritablement un « objet », selon l'expression déjà citée. Objet d'autant plus convoité que la polygamie (malgré la « liberté » laissée aux jeunes gens non mariés) fait de la femme un « produit » raréfié[2]. La femme reste au centre de toutes les compétitions, en même temps qu'elle demeure l'élément le plus dominé de la société fang, parce qu'elle est celui auquel il est le plus demandé. Il semble bien que la femme soit « séparée » de la société des hommes, étrangère à la partie la plus organisée et la plus active du corps social, que son caractère impur soit affirmé périodiquement, pour mieux permettre sa soumission. Ceci s'explique d'autant plus que, au niveau des hommes, la tendance égalitaire et le refus de l'esclavage n'ont pas permis l'existence instituée des rapports de dominant à dominé.

---

[1] *Cahier de Daniel Ngéma Ondo.*

Cet état ne manque pas d'impliquer une certaine ambiguïté. La « mère » a une relative autorité sur ses fils et dispose de l'arme de la malédiction (*gofé*, maudire) par laquelle elle nie sa qualité de « mère »[3]; de même, la première femme a la possibilité de maudire son mari; le « gendre » et la « belle-mère » sont liés par un système d'interdits; les *mvanô* sont tenus aux manifestations de respect à l'égard de la « génération des mères »; la prééminence attachée à la séniorité joue dans les relations entre sexes. La femme *peut* donc *être objet de respect et sujet de crainte.*

---

[1] En 1890, A. Fourneau observe dans la région de l'Estuaire, les « longues théories de femmes chargées comme des mules » qui approvisionnent régulièrement le « Gabon » escortées par des hommes armés de fusils à silex.

[2] Cf. C. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris, P. U. F., 1949.

[3] Cf. L. Mba, *op. cit.*, p. 35, le texte de la « malédiction ».

Par ailleurs, des « associations » de femmes ayant créé une hiérarchie, un enseignement, un rituel d'initiation, un ensemble de symboles et signes distinctifs et une technique manifestée par une danse spécifique, sont signalées par divers documents; notamment le *Mévungö*[1] qui est une version pahouine du *Ngèmbé*, secte féminine largement répandue au Gabon et observée par Du Chaillu vers 1860 chez les Ba-kélé que les Fang soumirent en grande partie. Cet observateur écrivait alors que le *Ngèmbé* « protège les femmes contre leurs ennemis du sexe masculin, qu'il venge leurs griefs, et qu'il les sert, en toutes circonstances, suivant leurs fantaisies[2] ». C'était repérer, avec beaucoup de finesse, le rôle de compensation que joue essentiellement un tel groupement; en participant à la « société des femmes », la femme remédie à la situation marginale et à la soumission qui sont sa part au long de la vie quotidienne. Elle impose, ou rend nécessaire, sa collaboration en des moments importants pour la communauté, et en des domaines qui lui sont en principe interdits : c'est ainsi que la danse du *Mévungö* était utilisée « autrefois quand une tribu pahouine se disposait à faire la guerre à une autre tribu ou à opérer des razzias de femmes », utilisée, aussi, « lors de la préparation des grandes chasses à l'éléphant[3] ». De telles « associations » ne subsistent plus que d'une manière sporadique, et très dégradées : citons le *N'nup*, qui déploie toute une théorie de « reines », apparu dans les régions voisines de la Guinée-Espagnole.

Cette ambiguïté quant à la situation de la femme est créatrice d'équilibre dans une certaine mesure. Par contre, sur le plan des rapports sentimentaux, il n'en est pas de même : l'homme qui admet que les mariages soient réglés d'abord en fonction de considérations sociales a l'espoir d'obtenir, un jour, une épouse « favorite » et redoute peu les sanctions liées à l'adultère; la femme, elle, mariée jeune, reste prisonnière du système et toujours menacée par des sanctions graves. Il semble bien que de nombreux conflits en résultent, signalés par les premiers administrateurs : « Très souvent, la femme abandonne son mari pour retourner dans le village de ses parents ou pour *suivre un homme de son choix*... » (archives de Libreville, 1909); et par les premiers lettrés fang : « La femme pahouine n'hésite pas à partir avec un amant; mariée souvent contre son gré, *elle se venge de*

---

[1] Documents inédits recueillis par l'abbé A. Walker, originaire du Bas-Gabon, et véritable érudit en matière d'ethnologie locale.

[2] P. du Chaillu, *op. cit.*, p. 322 ss.

[3] Abbé A. Walker, notes inédites.

cet état de choses par une très grande infidélité » (L. Mba, *op. cit.*). L'expression utilisée par cet auteur est bien significative : le prétexte que l'on pourrait dire sentimental permet une réaction plus vaste répondant à des frustrations d'une autre nature. Il faut voir là le signe de tensions qui s'actualisent au seul niveau où elles puissent le faire; ajoutons que les conditions créées par la colonisation libérèrent ces dernières, dans une plus large mesure, en détruisant l'équilibre approximativement obtenu par les moyens traditionnels.

⁂

Ces tensions ne sont pas les seules repérables. Entre les générations, celle des *ésa* et celle des *mouané*, sur un même segment, entre « aînés » et « cadets », il apparaît des relations de dépendance qui peuvent se transformer en antagonismes. Peu de temps après sa naissance, le jeune garçon est « marqué » par ses ascendants, recevant un double nom (essentiel par rapport aux autres dénominations) qui récupère le nom d'un ancêtre de la lignée paternelle (d'un *mvam*) et le premier terme du nom du père. L'enfant, en dehors des interdits individuels que lui impose son père, reste soumis à divers interdits généraux qui sont levés, par degrés, à mesure que s'affirme sa qualité d'homme : ainsi celui du porc[1], celui des produits de sa chasse et de sa pêche qui existent jusqu'au moment de la puberté — et signifient, selon L. Martrou, qu'il ne faut pas, dans le groupement familial, « des bouches inutiles »... « mais des bras et des cœurs capables de le défendre et de l'enrichir[2] »; ainsi l'interdiction de cohabiter avec une femme avant d'avoir été circoncis[3]. De même, divers rituels marquent les étapes de cette ascension : le rite du *Sso* pour les enfants d'une dizaine d'années[4], la circoncision qui ne s'accompagne pas d'une initiation (mais semble plutôt témoigner publiquement de la virilité et manifester l'individu en tant que mâle actif), la « révélation » du *Biéri*, surtout. Le jeune homme, lorsqu'il accède à l'assemblée des hommes, a donc éprouvé à des degrés d'intensité variable cette dépendance biologique, sociale et spirituelle vis-à-vis des ancêtres *(mvam)* et des « aînés » *(nyamòrò)*; il leur doit l'existence et la sécurité, l'être social. Même, lorsqu'ayant franchi les diverses étapes, il peut participer pleinement à l'assemblée des hommes, il reçoit de la part de celle-ci divers interdits qui témoignent de son nouvel état et lui rappellent l'obligation de se soumettre à ceux qui l'ont fait homme, pleinement Fang [1].

---

[1] Le porc apparaît comme un bétail de valeur dans toute cette partie de l'Afrique Centrale où le bœuf est inconnu à cause de la trypanosomiase.

[2] L. Martrou, Les « Eki » des Mfang, *op. cit.*

[3] V. Largeau, *op. cit.*, article « Interdit ».

[4] M. Bertaut dans sa thèse consacrée aux Boulou du Cameroun, peuple parent, évoque une forme moins dégradée du *Sso* qui était au centre d'une véritable « société d'hommes » maintenant quasiment disparue.

Longtemps, il subit cette supériorité des « aînés » qui interviennent auprès des ancêtres, source de prospérité et de puissance, qui lui permettent de s'accomplir et de s'accroître par le mariage, et la possession d'une descendance, en contrôlant le circuit des *dots* et des femmes. Ainsi, la courbe de la vie masculine passe-t-elle par un maximum qui correspond à l'influence sociale du *nyamòrò*, décroît à mesure que la vieillesse s'affirme (nous avons souligné la tendance à rejeter l' « aïeul », *mvam*, dans le passé) et augmente indéfiniment après la mort, qui donne la qualité « d'ancêtre » et permet une efficacité sans limite en faveur des vivants. L'enfance comme la vieillesse, qui représentent les points « bas » de cette courbe, sont des préparations aux deux états « hauts » qui sont caractérisés par un accroissement en puissance et en autonomie.

Dans l'ancienne société fang, la dépendance assure sécurité matérielle et spirituelle. Elle est plus centrée sur les rapports de géniteur *(ésa)* à engendré *(émò wám)* que sur ceux de dominant à dominé. Nous avons souvent insisté sur la tendance égalitaire existant au sein du *nd'è bòt*, sur les dangers qui menacent toute prééminence acquise à titre personnel : on attend de l' « aîné » la juste répartition des femmes, des richesses et des tâches, non une domination. Par ailleurs, lors de l'époque conquérante, le rôle considérable du « guerrier » (qui incarne le mieux ces valeurs qui conduisent le Docteur Cureau à comparer les Fang à de « modernes Spartiates »), et les menaces de rupture au sein d'un groupement qui doit rester suffisamment nombreux et cohérent, limitent les tentatives de domination et d'établissement d'un pouvoir abusivement personnel. Un équilibre peut se créer entre le pouvoir des « aînés » (prééminence religieuse et politique) et le pouvoir des jeunes hommes (prééminence guerrière). Il implique en particulier une stricte réglementation de la circulation des femmes, la possibilité pour ces hommes jeunes de dépasser le niveau de la dépendance simple pour devenir, à leur tour, créateurs de dépendance, et la possibilité de « capitaliser » en vies humaines (femmes et descendants). Le passage de la conquête guerrière à la conquête économique, puis à une économie agricole où la femme joue un rôle fondamental, la pacification qui ne permet plus de remédier par razzi au déficit en femmes, ont bouleversé cet équilibre et dérégié la compétition. La capitalisation des femmes et la capitalisation des biens sont alors liées, celle-là devient dans une grande mesure la condition de celle-ci. Le rôle du « riche » *(nkumakuma)* va s'accroissant[1]; les relations entre générations, entre « aînés » et « cadets », peuvent devenir celles de possédants (femmes, biens et rôle politique) à non-possédants; la dépendance tend à prendre les caractères d'une domination créatrice de tensions et de conflits.

---

[1] Cf. M. Hébrault, *op. cit.*, p. 183-184.

Nous avons pu définir, au sein de la société fang ancienne, un certain nombre de points d'équilibre, il convient de préciser maintenant la place considérable que tient le système des interdits *(biki)* en matière de contrôle social. Selon M. Briault, le mot *éki* (pl. *biki*) vient du radical *ki* signifiant « force, contrainte, virilité, puissance »; il exprime une défense rituelle, un interdit ou tabou; il désigne « une personne ou chose marquée d'un caractère sacré dont on interdit le contact ou l'usage ». Cet auteur considère essentiellement les *éki* sous l'aspect de la contrainte qu'ils exercent, de l'ordre social qu'ils contribuent à maintenir; ils donnent « plutôt l'idée, écrit-il, d'un moyen efficace de maintenir la jeunesse, les femmes... bref, tout ce qui, dans la société, est fait pour obéir, dans un esprit de soumission à ceux dont la volonté compte... l'intérêt politique se trouve doublé d'un aspect surnaturel qui l'accrédite »[2]. Quant à L. Mba, il les présente comme des « règles de conduite dont les Pahouins se sont imposés l'observance en matière de convenances personnelles, de savoir-vivre et faire, de régime matrimonial, de religion, de médecine, de sorcellerie et de morale[3] »; il évoque leur extension à la totalité du social, leur caractère d'impératif catégorique et la puissance de leur emprise. La classification qu'il tente, et celle donnée par L. Martrou[4], suggèrent une distinction entre *biki* collectifs : généraux (dits de « moralité »), ou de sexe, de classe d'âge, d' « association », et *biki* personnels : d'état ou accidentels. En évoquant les « gardiens », chargés de maintenir ou imposer les *éki*, parents mâles à l'égard des enfants, mari à l'égard des femmes, anciens à l'égard des jeunes hommes, Léon Mba manifeste l'importance des interdits quant au maintien et au renforcement des prééminences sociales. C'est dans le même sens que L. Martrou remarque les nombreux *éki* imposés à la femme et destinés à la situer « dans une position inférieure ». L'*éki* apparaît comme un mode rudimentaire de réglementation, exprimé sans justification précise, affirmant la prééminence de l'agent chargé de le maintenir ou de le « donner », et dont la violation appelle des réactions plus ou moins vives selon la nature de l'autorité en cause (allant du simple blâme au sacrifice de réparation). Il révèle, en particulier, la forme que peut prendre la loi dans une société qui ne dispose pas d'institutions spécialisées et qui doit recourir à des signes matériels, à défaut des signes écrits qui permettent d'exprimer toute loi d'une manière durable. On doit remarquer, le vocabulaire fang y invite, que le même mot, *biki*, désigne la « monnaie » servant anciennement aux échanges matrimoniaux et les « interdits »; la réglementation de la circulation des femmes serait, peut-être, à l'origine du système des *éki*, le premier et le plus important de ces règlements. Il peut y avoir, là, une preuve de plus pour les auteurs qui considèrent le « tabou de l'inceste » comme l'élément constitutif des sociétés dites primitives.

---

[1] A tel point que Bertaut note, chez les Boulou du Cameroun depuis plus longtemps soumis à une économie moderniste, le seul mot de *nkuma* pour désigner le « chef » du groupement villageois.

[2] M. Briault, *op. cit.* p. 183 ss.

[3] Les « *E-Tchi* »; étude inédite jointe aux rapports de la Commission d'Enquête historique.

[4] R. P. L. Martrou, Les « Ekis » des Mfang, *op. cit.*

Si le système des *éki* contribue à protéger l'ordre social et les prééminences que ce dernier implique, il est aussi créateur de droit pour ceux qu'il soumet — qui doivent respecter les *éki* les affectant mais qui exigent de quiconque le respect de cette obligation[1]. C'est en ce double sens que le rôle de « donneur d'*éki* » est considérable : manifestant une prééminence, créant une ébauche de droit particulier. L. Martrou a, dans son étude, accordé une place privilégiée aux *éki* « d'état » et de « condition sociale ». Ils mettent en évidence des moments importants de la vie individuelle (ainsi, les multiples « interdits » marquant la grossesse) et collective (époques de préparation à la guerre ou aux chasses, par exemple) ou des situations particulières (les membres des « associations » ont des *éki* spéciaux à chacune d'entre elles). Il y a là une importante fonction de différenciation qui marque les esprits et multiplie les comportements distincts. Le *n'ném*, à qui des *éki* ont été donnés en même temps que l'*évur* qui le constitue « sorcier », se sent en raison de ceux-ci radicalement autre, au point de lier son existence physique au strict respect de ces derniers. M. Trezenem évoque des cas précis où la transgression involontaire de tel *éki* entraîne la mort (sans aucune autre intervention) presque immédiate[1]. Le contenu de l'*éki*, qui peut être quasiment insignifiant ou précisément symbolique, est souvent moins important que le fait même de donner et de recevoir l'*éki*. Ce dernier révèle une autorité : celle des ancêtres qui ont légué la « tradition »[2], de tel ancêtre qui s'est exprimé par un rêve, du magicien traitant, du père ou de l'assemblée des hommes mûrs, etc. Il vise à une *efficacité* en affirmant un nouvel état de la personne et de la condition sociale; et dans le cas des « interdits » liés automatiquement à certaines maladies les buts de *différenciation* et de thérapeutique sont très nets.

---

[1] C'est ainsi que le mari est tenu, d'une manière impérative, au respect des *éki* propres à chacune de ses femmes. Indication dans l'étude *Le Mariage Fang*, archives d'Oyem,

Les *éki* ne constituent pas un système clos, intouchable; ils sont significatifs de la vie même de la société globale, proliférant ou tombant en désuétude selon les circonstances. L. Mba précise que le contact des Fang avec d'autres peuples gabonais a fait évoluer les *éki* « vers l'amalgame et la multiplicité ». Cette observation est importante, elle montre combien ces derniers ont été utilisés pour la politique d'assimilation et de puissance des groupements fang de contact, combien ils tendent à s'adapter aux conditions nouvelles. Il faudrait ajouter que cette « multiplicité » est liée, pour une large part, aux facteurs de différenciation opérant en dehors de la structure clanique. L. Mba présente les « interdits » non seulement comme un « certain code de morale », mais encore comme « les ressorts secrets et ataviques de l'âme pahouine ». Il insiste, ainsi, sur le rôle qu'ils jouent dans la formation d'une sorte de « caractère national », et sur les valeurs essentielles qu'ils peuvent promouvoir et défendre.

V. Premières réactions à l'infériorité matérielle.

L'accès des Fang aux régions traditionnelles de traite a été gros de conséquences; insensiblement, une entreprise, qui était à l'origine de conquête et de « colonisation », s'est transformée en recherche des « richesses » manufacturées *(bium)* et en compé-

---

1. *Op. cit.*, pp. 70-71.
2. Les Fang ont un mot, *ayém* (pl. *biyém*) pour désigner les « manières d'être » individuelles ou collectives.

tition pour les routes et lieux de traite. La quête des « marchandises » passe au premier plan des activités masculines, met en mouvement l'appareil des techniques guerrières et magiques.

Les légendes, que nous connaissons, insistent sur l'attrait de l'Ouest en tant que pays des Blancs qui disposent des richesses; l'une d'elles, rapportée par V. Largeau, suggère l'importance qu'eut l'accès à ces lieux de traite :

« Nous sommes enfin arrivés sur le Ntem et sur l'Ogooué, où nous nous sommes rencontrés avec ceux qui distribuent les richesses... ils nous donnent de tout, nous devenons riches[1] ».

Les textes légendaires recueillis par le P. Trilles, notamment sous le titre « Noirs et Blancs », sont particulièrement significatifs. Le thème de la richesse, détenue par les seuls Blancs, qui a *échappé* — en raison d'un manque de techniques et d'une attitude qui est plus d'abandon que de domination du monde[2] — ou a été *dérobée*[3] aux Noirs, y occupe une place dominante. Il y apparaît que les Blancs représentent la richesse, ils sont *mitâgé* : « ceux qui comptent »; la mythologie même les avait annoncés : ils ont l'aspect physique des revenants et ils disposent de tous les biens accumulés au pays des ancêtres. On voit donc avec quelle puissance s'imposa l'arrivée du Blanc riche de « marchandises », et quelle valeur — renforcée de toute la signification du mythe — put s'attacher à ces dernières. Certain enseignement diffusé lors du mouvement de regroupement clanique, sous forme de questions et réponses, continue à associer les deux termes : puissance de l'exemple blanc et poursuite des richesses;

« — Quelle vie devons-nous suivre?

— Nous devons suivre la vie européenne.

— Quel est l'exemple que nous devons donner pour suivre la vie européenne?

— Nous devons travailler pour gagner de l'argent...[4]. »

Nous avons, au début de ce chapitre, insisté sur l'attrait qu'exercèrent les « centres économiquement forts » — la Côte, le Bas-Ogooué, la Guinée-Espagnole; une carte des migrations les fait apparaître comme des *points de convergence*. Au départ, les Fang s'établirent aux abords de ces centres ou attirèrent les factoreries avec le sentiment d'une véritable appropriation. Du Chaillu et Cureau observèrent précisément ce phénomène; le premier, en montrant comment, devenu « l'homme blanc de tel chef », il obtenait « bien-être et sécurité » mais se trouvait soumis aux demandes de « présents »[1]; le second, en analysant le commerce de l'Ogooué qui se trouve « sous la coupe des populations fang » : « Des maisons se sont vues obligées de maintenir leurs établissements en des localités déterminées, avec interdiction, sous menace d'hostilités, de les déplacer vers l'amont. L'agent européen était respecté; ses magasins, loin d'être inquiétés, étaient sévèrement protégés par les guerriers du village. Le commerçant était prisonnier de la population; il se trouvait investi d'un monopole forcé »[2].

---

[1] Op. cit., article « Instruction ».

[2] « Proverbes, Légendes et Contes Fang », op. cit.; surtout, « Noirs et Blancs » et « Légende du Nzaa ».

[3] « Légende de Bingo » ; cf. « pour ravir (au héros Bingo) ses trésors, et posséder son secret, ils le tuèrent et prirent la pierre verte, la pierre verte qu'il nous aurait laissée. Depuis ce temps, les hommes de par delà les monts possèdent les richesses de la terre, mais, nous autres, nous avons gardé les lois de Bingo... ».

[4] *Cahier des réunions*, Yémisém d'Oyem.

Les premiers rapports administratifs continuent à noter, à l'image de l'observation faite par Du Chaillu, la volonté de chaque groupement important d'avoir une « factorerie à soi » qui, « satisfaite, provoque détente et soumission »[3].

Il y a là un comportement qui ne s'explique pas par le seul souci économique de se réserver un monopole et d'avoir immédiatement les possibilités de troc. Avoir une factorerie au contact même du village, c'est avoir atteint le terme des migrations vers l'Ouest qui devaient conduire aux sources des richesses; c'est participer constamment à ces dernières et tenir la certitude d'une vie supérieure. Entrer en relations avec le Blanc, qui paraît à la fois un « aîné » et plus qu'un être humain, avec les biens et le savoir de ce dernier, c'est participer à un circuit de puissance et de fécondité, transcender une existence en quelque sorte maudite pour parvenir à « la vraie vie ».

Les légendes montrent, d'un autre côté, comment les Fang au contact des manifestations techniques et de l'emprise européenne, eurent très tôt le sentiment d'un assujettissement, d'une infériorité en savoir et richesse rapportés à une décision de Nzamô (Dieu), à une véritable *malédiction*. Un texte recueilli par Largeau évoque deux enfants de Nzamô — « Ekouagha (assujetti) » et « Ndan'gho (dominateur) » — et les vœux prononcés pour chacun de ceux-ci :

Pour Ndan'gho, le « père » dit : « Richesse! autorité! savoir!

---

[1] *Voyages et Aventures dans l'Afrique Équatoriale*, pp. 106 et 120.
[2] *Op. cit.*, pp. 204-05.
[3] *Rapport Annuel de 1907*, Archives du Gabon.

Il ajoute : Toutes ces choses sont en toi-même! Il dit encore : Tu engendreras des enfants blancs ». Pour Ekouagha, il s'écrie : « Hélas! mon autre fils a tout pris avec la fortune... Il n'y a plus de richesses pour toi... tu engendreras des hommes noirs... tu seras misérable... »[1]. Motif qui est comparable au thème de la « légende du Naas », donnée par le P. Trilles, où Nazmô conclut :

« Toi, Noir, lève-toi et va-t-en retrouver tes femmes et peupler la terre... toujours, tu resteras nu comme maintenant... Toi, Blanc... tu seras riche, plus riche même que tu l'as été en songe... Le Blanc sera toujours le Blanc, le Noir toujours le Noir, le Blanc toujours riche, le Noir toujours pauvre... »[2].

Le motif de la malédiction montre quel potentiel affectif s'attache aux richesses d'importation et à leur conquête. On peut voir là, également, une première prise de conscience de la situation raciale et, surtout, d'une insuffisance technique liée à une organisation sociale toute préoccupée de la « production des êtres humains » (dans la légende citée, le « va-t-en retrouver tes femmes et peupler la terre » fait partie de la malédiction). L'illusion d'une participation directe aux richesses fut vite déçue, et l'emprise des agents de la colonisation se fit plus précise, plus complète : *le thème de la malédiction* attachée à la race montre l'ampleur de la déception. Le retour aux méthodes de violence n'est plus possible : c'est alors que se multiplient les techniques magiques, le recours aux connaissances *révélées* lors des crises provoquées par l'absorption de certaines « strychnées », que se précise, à l'aide d'emprunts chrétiens, l'idée d'une vie meilleure après la mort. L'effort d'adaptation porta d'abord sur les techniques religieuses et magiques; en ces domaines, les emprunts aux peuples voisins (ainsi, le culte *Bwiti* dont nous aurons à parler) furent nombreux : les « coutumes » s'altèrent non plus pour une assimilation à buts conquérants mais *en vue de la simple défense*. Le peuple fang, réduit à l'état de conquérant en disponibilité, perd l'essentiel de sa « force morale ». Il est un de ceux qui ont le plus vivement éprouvé, nous l'allons montrer dans le chapitre suivant, les crises nées de la situation coloniale; aussi, un de ceux qui ont le plus réagi à ce « défi ».

---

1. *Op. cit.*, article « Instruction ».
2. *Op. cit.*, Légende du Naas.

CHAPITRE II

LES CRISES FANG DE 1920 A 1950

Dès le début du siècle, le P. Trilles s'inquiétait du « relâchement de l'autorité » chez les Fang et de la « disparition des coutumes ancestrales ». Il retenait deux causes très importantes : la compénétration de tribus de races différentes » — que nous avons évoquée en parlant de la capacité assimilatrice des Fang — et l'établissement du Blanc qui agit par « sa présence, son culte » et par « la crainte qu'il inspire ».

La « poussée » fang et la pénétration européenne étaient animées d'un mouvement contraire. L'une cherchait à conquérir, pour les contrôler, les routes directes du commerce de traite, s'imposant à des peuples peu nombreux, diminués et divisés [1]. L'autre cherchait à étendre son avance vers le Haut-Ogooué, en empruntant les voies du commerce intérieur, en s'efforçant d'y établir des communications régulières reliant une chaîne de postes allant du « Gabon » à Brazzaville. Dans une certaine mesure, les Fang tentèrent de lier leur conquête à ce mouvement. Les besoins suscités par le fonctionnement des « convois » de l'Ogooué [2] furent importants dès 1880, ils provoquent, selon l'expression de A. Fourneau, un exode « encouragé ». Cet accord provisoire, de certains groupements fang et des colonies européennes qui s'établissent, a contribué aux jugements favorables portés sur l'ethnie à cette époque.

Avant 1900, cependant, les premiers incidents se manifestent, liés aux diverses formes de l'emprise coloniale — et portés généralement au compte d'une « pacification » inachevée. Réactions à l'expansion missionnaire qui multiplie ses « postes » en suivant la voie de l'Ogooué[1]. Réactions de caractère économique, surtout, qui ne cessent de se multiplier. Le système des grandes concessions fut la première atteinte grave à l'organisation économique anciennement établie et, à propos de la région de Ndjolé, Curault écrit « qu'en tuant le commerce des intermédiaires, (ce système) a fortement fait diminuer la population ». La concurrence existant entre les maisons de commerce, entre ces dernières et les « Sociétés », utilise les divisions entre groupements locaux ou provoque la rébellion de ces derniers. L'ouverture et la fermeture des factoreries s'effectuent sans contrôle; cette dernière provoquant la révolte de villages qui étaient venus s'établir en fonction de cette unique source d'activité. Les conflits ayant l'aspect de luttes économiques rudimentaires se multiplient; à l'encontre des « procédés déloyaux utilisés pour attirer l'indigène » et des sévices subis[2]; à l'encontre des « vols » dont l'indigène est victime : le dollar, unité de compte, lui étant estimé à 1,5 lorsqu'il « livre des produits » et entre 2 et 2,5 lorsqu'il « est payé en marchandises »[3]. Voilà quelques manifestations d'une prise de contact avec la forme la plus rudimentaire et la plus brutale de l'économie mercantiliste. Elles sont à l'origine des premiers comportements marquant le manque de confiance à l'égard des Blancs, des premiers jeux de dérobade, de tromperie ou de fuite.

---

[1] L'explorateur Du CHAILLU a montré comment le commerce de l'intérieur était soumis à une multitude d'*intermédiaires* qui défendaient leurs droits en donnant notamment aux traitants européens la crainte des Noirs de l'intérieur (tous dits anthropophages) et, à ceux-ci, la crainte des Blancs des comptoirs côtiers (présentés comme des anthropophages qu'alimente la traite des esclaves).

[2] En 1889, « presque chaque jour un vapeur de commerce touche Ndjolé »; cité par A. FOURNEAU, *op. cit.*

Par ailleurs, avant 1910, l'économie coloniale est déjà subie sous deux aspects qui la caractérisent fréquemment; le retentissement grave des « crises » affectant les produits coloniaux — ainsi, en 1907, celle du caoutchouc qui rend la situation particulièrement « délicate »; la nécessité de réunir la main-d'œuvre demandée par les entreprises aux conditions fixées par ces dernières. Le rapport de 1907 précise : « Le problème de la main-d'œuvre s'est posé d'une telle façon qu'il convient dès à présent, *si ce n'est déjà trop tard*, de la réglementer rigoureusement; la main-d'œuvre devient de plus en plus rare et plus difficile à recruter ». Cet aveu est significatif. L'économie existante — caractérisée par son arbitraire, son manque d'organisation, son utilisation sans ménagements des hommes et des produits — n'est pas contrôlée par une administration qui n'a pas encore réussi à

---

[1] Sur le mouvement missionnaire catholique, voyez : Sœur MARIE-GERMAINE, *Le Christ au Gabon*, Louvain, 1931.

[2] *Rapport de la Ngounié*, 1903. Où l'action d'un agent ayant tué « quelques indigènes » et incendié « quelques cases » est évoquée.

[3] *Rapport annuel de* 1907, plaintes contre la Société C. F. C. O.

« tenir » l'ensemble du territoire. Elle s'impose à celle-ci et agit souvent à l'encontre des intentions administratives.

En 1910, le Gabon compte encore trois régions « militaires » (Ivindo, Okano et Ofoué-Ngounié) où le peuplement fang est important et particulièrement insoumis. Le rapport annuel rappelle que chaque époque de « stagnation complète des affaires » avive une « hostilité presque toujours latente », qui repose sur le sentiment qu'ont acquis les indigènes d'une « opposition » des Européens à leur commerce. Les efforts faits pour administrer réellement le pays à partir de 1910 ajouteront, à cette conscience aigüe de la domination économique, la prise de conscience d'une domination politique qui gagne en étendue et en intensité : et dont le signe le plus manifeste reste le paiement de l'impôt. Cette dernière exigence, demandant l'acquisition de numéraire, agit d'ailleurs en renforçant la dépendance économique; les migrations ayant pour but d' « échapper à l'impôt » viennent aggraver une situation déjà confuse. L'administration s'efforce, dès 1913-1915, d'attirer de nouveaux groupements vers le Bas-Gabon où se trouvent les principaux établissements européens; les archives de Médègue montrent le rôle de ce poste, situé au nord-est de Libreville sur les pistes allant vers le Woleu-Ntem et la Guinée-Espagnole, dans cette tâche de renouvellement [1]. C'est l'amorce d'un mouvement que la « découverte » de l'okoumé devait rapidement accélérer — en même temps qu'elle surimposait à l'économie de traite déclinante une économie d'exploitation échappant *totalement* au contrôle indigène. L'année 1925 représente une date significative : les recrutements pour les chantiers forestiers sont intensifiés et permettront de porter le volume des exportations à plus de 200.000 tonnes en 1927 (alors qu'il était de 4.000 tonnes en 1900 [2]); la « soumission » des derniers dissidents fang du Woleu-Ntem et de l'Okano est obtenue; le premier parti créé à Libreville, parti « Jeune Gabonais », n'a plus de « manifestation active ». Les années 1920-1925 ont permis la mise en place d'un système économique et administratif qui ne subira plus d'importants changements jusqu'à ces dernières années. Et pour mieux manifester d'une manière symbolique les transformations profondes qui ont, à cette époque, affecté la société fang, signalons qu'en 1919 « l'abbé Jean Aubame est le premier prêtre de la sauvage race pahouine »[1].

---

[1] « Le chef de Subdivision se préoccupe activement de favoriser les migrations pahouines vers la Côte »; *rapport de* 1913. « Dans les deux derniers mois de l'année, l'exode des populations vers la Côte a été favorisé et d'importants mouvements ont commencé à se produire... les contingents immigrants qui descendent de la Guinée-Espagnole sont pris vigoureusement en mains... »; *rapport de* 1915.

[2] *Le Gabon*, Agence des Colonies, 1948.

I. Les transformations au niveau des structures démographiques et économiques.

Nous avons souligné combien les Fang disposaient plus d'une économie de conquête que d'une économie de production. Cette faiblesse de leur base matérielle en même temps que leur qualité de peuple le plus nombreux du Gabon devaient, après leur avoir permis de réagir le plus vivement à l'emprise coloniale, les soumettre plus complètement à cette dernière fermement établie. Certains groupements ne purent retrouver une part de liberté qu'en raison de leur degré « d'évolution » : la minorité agissante de Libreville, ou en raison de leur transformation en paysannat attaché à une culture « riche » : les villageois du Woleu-Ntem qui, après 1930, développèrent la production cacaoyère. Ce sont d'ailleurs les deux centres actifs, et riches d'initiatives, de l'actuel pays fang.

Alors que l'intérieur du pays reste encore mal connu et mal occupé, certains rapports datant de 1915, et les documents réunis par la *Commission d'étude du mariage et de la famille* créée en 1918, montrent combien les régions côtières présentent des sociétés déjà gravement atteintes. Ils lient, à cette désorganisation, une crise de population qui commence à inquiéter l'administration en raison de l'essor économique entrevu. Citons un de ces textes :

« Les Pahouins de l'Estuaire et des Circonscriptions voisines vivent aujourd'hui en pleine anarchie. Les lois rudimentaires qu'ils observaient primitivement sont tombées rapidement en désuétude au contact des Européens et des populations côtières... Le Pahouin débarrassé malgré lui de ses palabres (de femmes) ne serait plus alors — ce qu'il n'est actuellement que par intermittence — qu'un travailleur robuste, intelligent et indispensable au développement économique du Gabon »[2]. Il y a là l'évocation d'une situation qui va s'élargir rapidement. De plus, c'est dans cette région « touchée » que se multiplieront, après 1920, les exploitations forestières; les encouragements à l'émigration « vers la

---

[1] Sœur Marie-Germaine, *op. cit.*

[2] Citation du rapport de l'administration Guibet, dans le procès-verba de la réunion du 7 mars 1918.

Côte » se révèleront insuffisants et la pratique des recrutements s'imposera.

Incidences démographiques de la politique de recrutement.

Jusqu'à ces dernières années, qui sont caractérisées par un effort de mécanisation, les chantiers forestiers ont exigé une main-d'œuvre dont le chiffre varie de 20 à 30.000 travailleurs. Si l'on fait un calcul sommaire, basé sur les générations des hommes généralement engagés (de 20 à 40 ans), avec la structure actuelle de la population, on s'aperçoit que le nombre de travailleurs correspond à la totalité de ces classes d'âge mâles pour une population de 150 à 180.000 individus — soit près de la moitié du chiffre total manifesté par le Gabon. C'est donner une idée de l'effort exigé des régions extérieures à la zone d'exploitation!

Les rapports annuels du territoire du Gabon fournissent des indications précises quant « aux demandes » de recrutement » et quant au nombre de « manœuvres engagés »; nous tirons de ces documents quelques chiffres significatifs :

TABLEAU I

ANNÉES.	NBRE D'AUTORISATIONS demandées.	NBRE D'AUTORISATIONS accordées.	NBRE DE MANOEUVRES engagés.
1925	16.300	12.500	6.500
1926	18.940	9.350	4.120
1927	18.736	7.996	4.500
1928	17.300	6.750	6.000
1933	5.299	5.095	Chiffre non produit
1947	14.030.	3.120	Chiffre non produit

Ce tableau simplifié montre comment, jusqu'à une époque très récente, les besoins en main-d'œuvre furent d'une importance très semblable — si l'on exclut un fléchissement qui, de 1929 à 1932, correspond aux incidences locales de la crise économique mondiale. A l'inverse de ces besoins soutenus, on remarque une diminution continuelle de l'effort administratif : la main-d'œuvre disponible et utilisable s'est amenuisée rapidement; dès 1927, le gouvernement local songe à organiser des recrutements de manœuvres étrangers [1].

Il convient de compléter ces indications statistiques en rappelant que l'engagement portait sur une durée de deux ans — mais souvent prolongée par pression des employeurs, ou en raison d'un endettement grave, ou d'une situation administrative irrégulière — et en examinant « la proportion des retours d'engagés ». L'administrateur qui posa cette dernière question y répondit en écrivant : « De comptages, anciens il est vrai, j'ai déduit avec quasi-certitude que, sur les dix mille hommes engagés annuellement autrefois, la moitié à peu près étaient perdus pour la Colonie, soit qu'ils mourussent en cours d'engagement, soit que, ne rentrant pas chez eux, on ne put compter sur une descendance née de leurs œuvres » [2]. En ce qui concerne la mortalité sur les « chantiers », le géographe G. Sautter a pu montrer que la main-d'œuvre fang était particulièrement éprouvée. Il évoque une citation de rapport signalant « de nombreux décès parmi les équipes importées, ce, exclusivement dans la main-d'œuvre pahouine », et le cas précis d'une équipe de 175 manœuvres, engagée à Oyem en janvier 1922, qui a perdu par décès, durant le premier mois de travail, 30 de ces derniers [3]. On entrevoit comment ce « pompage » a pu atteindre la situation démographique (déjà médiocre) des zones de recrutement : une grande partie de la « population jeune mâle » a été perdue, par décès ou par incapacité de retrouver sa place dans les villages d'origine. Un document de 1946 évoque une « subdivision très obérée par le recrutement, celle de Makokou (peuplée en majorité de Fang) qui compte 4.603 hommes pour 7.018 femmes » [4]. Cette région fournissant ainsi un *sex-ratio* encore très anormal : 1.526 femmes pour 1.000 hommes — alors que certaines régions du Woleu-Ntem ont pu améliorer cet indice, de 1936 à 1951, à la faveur d'une économie paysanne en extension [5]. Ce même rapport, dû à M. A. Maclatchy, montre comment la politique des recrutements a transformé l'organisation des régions où se trouvent les exploitations : « Des milliers de travailleurs célibataires ont été transférés à la Côte, dont 75 % ne devaient jamais réintégrer le pays natal; ainsi est né, autour des zones d'exploitation, un prolétariat de déracinés ayant rompu tout lien avec les coutumes ancestrales... » Bien avant cette date, en 1933, le gouverneur du Gabon s'inquiétait des problèmes posés par les « villages d'étrangers » et par les « vagabonds qui errent de chantier en chantier ».

---

[1] Recrutements qui ont fini par être « expérimentés », en 1950, avec des travailleurs originaires du Bas Nigeria.

[2] G. Le TESTU. *Rapport sur le Woleu-Ntem*; non daté. Cité dans : G. SAUTTER. Les paysans noirs du Gabon septentrional, *op. cit.*, p. 132.

[3] *Op. cit.*, p. 132.

[4] Commission de la Population, août 1946; rapport Maclatchy.

[5] Cf. Ch. I, « La situation démographique des Fang »

Très tôt, l'administration locale reconnut les conséquences démographiques et sociales de cette politique, qui atteint gravement les peuples du Gabon sans parvenir à satisfaire les demandes des entrepreneurs. Les Fang furent affectés d'une double manière, leur habitat se trouvant à la fois dans les zones d'exploitation et dans les zones de recrutement. Les administrateurs de l'intérieur (notamment au Woleu-Ntem et en Ogooué-Ivindo : deux « réservoirs » pour les recruteurs) reconnurent les dangers qui menacent leur région et tentèrent de s'opposer à la doctrine officielle : « Attirer la main-d'œuvre et l'installer à proximité des centres forestiers ». Dès 1921, le Woleu-Ntem fournit 939 travailleurs recrutés sur les 2.167 exigés de l'ensemble du Gabon. En 1923, « plus de 2.000 individus jeunes ont été enlevés ou attirés par les entreprises de la Colonie et celles de la Guinée-Espagnole »; « ponction » qui correspond environ au dixième de la population mâle adulte. En 1925, il est estimé que, dans la seule subdivision d'Oyem, le « tiers ou à peu près des gens adultes se trouve déjà aux chantiers ». En 1928, dans un des cantons rattachés à Mitzic, 450 travailleurs sont prélevés, soit plus du tiers de la population jeune mâle[1].

L'altération de la composition même des groupements, qui résulte d'une telle politique de la main-d'œuvre, est encore accusée par le fait des départs « volontaires » (en particulier, vers la Guinée-Espagnole) qu'impose le besoin de ressources monétaires. Les retours de ces émigrants n'interviennent qu'avec retard : ainsi, à partir de 1935, au Woleu-Ntem, au moment où cette région permet les premiers développements d'un paysannat « moderniste ». Les hommes, ou les groupes, qui rejoignent leur village d'origine constituent d'importants facteurs d'évolution : leur déracinement fait qu'ils ne sont plus, et ne redeviendront pas, des Fang typiques. Ils sont colporteurs d'idées et de comportements nouveaux. A évaluer le nombre des hommes mis en cause par les « recrutements » et les migrations, on peut estimer non seulement le bouleversement démographique conséquent, mais encore la multiple emprise des « innovations » étrangères et des influences dites « modernes » sur ces travailleurs.

---

[1] Données fournies par G. Sautter, *op. cit.*, et les rapports politiques locaux.

La situation dans les régions d'exploitation.

Le rapport économique de 1947, donnant une analyse précise des problèmes gabonais, affirmait d'entrée que le plus important d'entre eux réside dans le nombre trop élevé des « travailleurs » par rapport au nombre des « paysans ». C'était reconnaître le fait d'une *prolétarisation étendue* et admettre le déséquilibre créé par une économie élémentaire qui a développé un seul secteur (l'exploitation forestière, puis minière) et détruit, ou atteint sérieusement, l'économie agricole de subsistance. Ce même document constate que le « Bas-Gabon est épuisé »; nous avons indiqué, dans le chapitre précédent, combien cette région, ancien centre de traite puis zone des « chantiers », a été atteinte dans sa substance même : le fait de la dépopulation y étant incontestable. Elle est, par ailleurs, celle des contacts multiples entre éléments étrangers, celle où les influences socio-culturelles étrangères sont les plus nombreuses. Sur les « chantiers », de nouveaux types de relations humaines s'établissent et des emprunts ou adaptations culturels s'accomplissent; surtout, les populations du « Bas » subissent l'attrait, ou la marque, des deux villes établies à leur contact, Libreville (la ville administrative) et Port-Gentil (la ville des « forestiers »), et sont en rapport avec le plus grand nombre d'établissements européens. Il y a là comme un renforcement des « facteurs de démoralisation » signalés par certains administrateurs bien avant 1920. Tel de ceux-ci, dans une étude datée de 1915, s'étonne à propos des Fang de l'affaiblissement et « de la diminution d'une population autrefois si prolifique, qui paraissait vouloir envahir la plus grande partie du Gabon en absorbant les autochtones »[1].

Sur le plan démographique, le fait aussi important que l'indication de « chute » est, dans ces subdivisions du Bas, la prédominance masculine — à l'inverse de l'indice calculé pour l'ensemble du territoire qui révèle 1.264 femmes de plus de quinze ans pour 1.000 hommes de plus de quinze ans. Une aspiration d'hommes célibataires ou d' « engagés », déplacés sans leur famille, s'est produite d'une manière quasi continuelle. Les indices que donnent les districts de la zone d'exploitation sont significatifs, surtout lorsqu'on les compare aux indices manifestés par les régions de l'intérieur où furent effectuées les principales ponctions de main-d'œuvre — les deux séries paraissent en quelque sorte complémentaires.

---

[1] Document produit par la Commission d'étude du mariage et de la famille.

TABLEAU II

DISTRICTS	Nombre de femmes de plus de 15 ans pour 1.000 hommes de plus de 15 ans.	
	Zone d'exploitation	Zone « réservoir de main-d'œuvre »
Libreville et commune	835 °/₀₀	
Port-Gentil et commune	965 °/₀₀	
Lambaréné	845 °/₀₀	
Oyem		1.337 °/₀₀
Bitam		1.443 °/₀₀
Booué		1.413 °/₀₀
Makokou		1.411 °/₀₀

Le rapport Maclatchy, auquel nous avons déjà recouru, a pu exagérer ces faits et parler d'une « ségrégation des sexes due au transfert des éléments jeunes mâles vers les zones d'exploitation ». Une telle situation explique ici l'acuité particulière de la compétition pour les femmes et l'importance prise par la prostitution ou le commerce de femmes. Contre ce dernier état de chose, bien avant la grande époque des « chantiers », l'évêque du Gabon s'élevait avec indignation en rendant la polygamie responsable d'une telle commercialisation : « Les polygames fournissent des femmes contre rétribution aux ouvriers des chantiers, aux miliciens, aux tirailleurs et traitants de passage »[1]. Il paraît certain que le principe d'une utilisation commerciale de la femme, possible à partir d'une « coutume » très sollicitée, s'est affirmé à la faveur de ce nouveau mode de peuplement que constituent les camps de travailleurs. Ces derniers, établis aux abords des chantiers, constituent essentiellement des groupements de jeunes mâles n'ayant guère accès aux femmes autochtones que dans les limites de la semi-prostitution organisée — certaines femmes « se louent », en effet, après s'être libérées de leurs anciens liens par remboursement de la dot[1]. On peut penser que le ressentiment contre les femmes, cet antiféminisme qui se manifeste activement depuis quelques années, est en particulier la conséquence de ces relations vécues à l'occasion de l'expérience des chantiers. Ajoutons que c'est au niveau du Bas-Gabon que *les rapports entre sexes ont été le plus radicalement altérés*, que la femme a été la plus atteinte en tant que source de vie : le taux de stérilité le plus élevé (29, 37 %) se trouve évidemment établi quant à la région de l'Ogooué-Maritime[2].

---

[1] Mgr. L. MARTROU, *Notes sur le projet de réglementation du mariage indigène*, inédit, archives de Libreville. Il faudrait compléter la citation par le passage suivant : « Qui de nous n'a vu, au dernier jour de chaque mois, l'un de ces vieux aller toucher ses mensualités chez ses clients, rentrant avec son aubaine et ramenant ses femmes si la quête n'a pas été fructueuse, ou s'il juge bon de les employer à d'autres travaux... »

Le rapport Maclatchy, qui indique encore : « A l'heure actuelle certaines régions de recrutement se trouvent peuplées de jeunes femmes et de vieillards », attire notre attention sur un autre fait. S'il se crée une certaine ségrégation des sexes, il se réalise aussi une *coupure matérielle entre les générations*. Cette dernière altère les rapports traditionnels entre générations (caractérisés par la prééminence des « aînés » et des « pères ») et actualise les tensions qu'ils impliquent. Elle conduit à une *différenciation* non moins importante liée, quant aux jeunes hommes, aux conditions économiques, aux rapports sociaux et aux influences culturelles nouveaux éprouvés lors du séjour dans les zones d'exploitation. Il est certain que le Bas-Gabon, en tant que région de traite d'abord, en tant que secteur économique anciennement établi ensuite, a pesé sur tous les groupements de l'intérieur en altérant la base démographique et l'économie traditionnelle, en suscitant de nouveaux modèles socio-culturels.

Instabilité du peuplement.

Il convient d'évoquer maintenant les réactions de refus provoquées par une emprise qui s'affirme plus lourdement : dérobade ou refuge dans les lieux les moins contrôlés, fuite pure et simple — devant l'impôt, les recrutements et les prestations multiples. Un rapport de 1922 justifie la difficulté de la tâche administrative en disant du Pahouin que « son désir le plus vif est de se soustraire à une autorité quelconque, naturelle ou de source étrangère ». La Guinée Espagnole a été, autant que source de meilleurs revenus, lieu de refuge (rôle qu'elle continue à jouer); et les administrateurs ont signalé, en l'exagérant sans doute, l'attrait exercé par un pays où « il n'y a ni recensement, ni impôt indigène, ni prestations, ni justice indigène »[1], où l'on peut vivre « dans la plus complète indépendance ». En 1933, encore, le chef de région du Woleu-Ntem signale comme « un fait important, qui mérite d'être rapporté, la récupération des villages cachés en brousse dans la région de Minvoul-Minkébé... »[2]. Cependant, l'année suivante, le processus de dérobade fonctionne à nouveau : « Les gens de Minkébé s'accrochent à leur région qu'ils savent d'accès trop difficile pour être souvent visitée par les représentants de l'administration; beaucoup d'indigènes qui primitivement occupaient la route automobile de Minvoul à Oyem l'ont abandonnée pour aller ailleurs... »[3]. En 1940, une tentative de recrutement pour le compte d'une exploitation minière de l'Ogooué a provoqué une véritable « panique » dans un des cantons de la subdivision de Mitzik. Durant l'époque dite d'effort de guerre (jusqu'en 1944), la récolte du caoutchouc fut relancée — exigeant beaucoup de travail pour une rémunération médiocre; et tel rapport signale que « le gros effort demandé aux indigènes en vue d'obtenir une importante production de caoutchouc a provoqué de nombreux départs vers des Subdivisions où l'effort demandé est moindre... ou même nul ». Chaque administrateur s'efforce péniblement, à l'intérieur de sa subdivision, d'empêcher les « fuites ».

---

[1] J. Keller, « La dot dans l'évolution de l'Afrique Noire » *in Journ. des Missions Evangéliques*, juill.-sept. 1951. Cet auteur, missionnaire anciennement établi au Gabon, écrit : les femmes « se louent lorsque, comme ce fut le cas dans le Bas-Ogooué, elles avaient pu se racheter par la vente du produit de leurs plantations ».

[2] Rapport médecin-général Le Dentu.

Ces quelques faits montrent combien les *réactions de dérobade* se sont maintenues jusqu'alors malgré un contrôle administratif plus strict. Elles ont contribué à la mobilité des groupements. Elles représentent la forme la plus élémentaire de la fuite devant des exigences économiques et administratives parfois très lourdes, de cette tendance à la clandestinité que nous retrouvons à d'autres moments de l'analyse. On peut noter ainsi, au Woleu-Ntem, un véritable tropisme conditionné par les régions frontières du Cameroun et de la Guinée-Espagnole qui ont à leur contact une grande partie des habitants. Ce qui indique un attrait d'ordre économique et, tout autant, la recherche des avantages liés à la situation de village « frontalier ». En 1942, un rapport administratif constate, dans un langage qui ne manque pas d'être savoureux, « qu'à la première contrariété, l'indigène quitte son village pour aller vagabonder ou même se réfugier en Guinée-Espagnole »[1].

---

[1] G. Le Testu, *Rapport de tournée en Guinée-Espagnole*, 1933.
[2] Rap. 3e trimestre 1933.
[3] Rap. Woleu-Ntem, 3e trimestre 1934.

Les causes d'ordre interne, la pacification établie et les causes dépendant de la situation coloniale particulière ont favorisé l'émiettement et entretenu la mobilité des groupements. C'est pour remédier à cet état de chose et obtenir une emprise plus réelle que l'administration pratiqua, aux environs de 1930, une politique systématique de « regroupements des villages », pour faciliter aussi le programme routier qui suscite alors les premières réalisations importantes et exige une main-d'œuvre stable chargée de l'entretien. De 1930 à 1935, les rapports administratifs rendent compte des progrès réalisés et des difficultés éprouvées en certains districts, où les villageois se dérobent, retournant à leurs « campements de brousse ». Le « regroupement » ne réussit en fait que dans les régions où il n'apporte pas des avantages à la seule administration, en facilitant notamment son contrôle. Ainsi, au Woleu-Ntem, il s'effectue au moment même où la culture du cacao commence à rendre, où les colons européens s'établissent et créent un commerce local orienté vers le Cameroun. Le mouvement, né de la contrainte, finit par y obéir à une sorte de nécessité : les villageois prenant eux-mêmes, durant ces dernières années, l'initiative de rejoindre les abords de la route ou de créer des accès à cette dernière. La route s'impose par ses marchés puis par les relations qu'elle permet en « ouvrant » le pays. Tandis que les anciennes cartes, établies au Woleu-Ntem entre 1910 et 1915, révèlent un réseau de pistes assez dense et un peuplement en surface, les cartes récentes manifestent un peuplement linéaire au long des grandes voies de communication.

Cette tranformation récente entraîna des conséquences qu'il importe d'examiner. A la suite d'une longue période de confusion, de 1915 à 1930, les groupements villageois ont eu tendance à se fixer — les plantations de cacaoyers et de caféiers, puis la route, contribuant à la stabilisation — et à retrouver une relative importance numérique. Ce qui est particulièrement net dans le cas des cantons du district d'Oyem :

---

[1] Rap. Woleu-Ntem, 2ᵉ trimestre 1942.

TABLEAU III

Cantons du District de Oyem.

CANTONS	POP. DU CANTON EN 1948.	NBRE DE VILLAGES en 1948	MOYENNE DE POP. PAR village
Kyé-Nyé	11.400 hab.	87	131 hab.
Woleu	7.610 —	57	133 —
Bissok	5.025 —	52	96 —
Ellelem	3.095 —	35	88 —
Oyem	2.615 —	15	174 —

Ce *resserrement* a imposé des relations de voisinage, des rapports organisés entre groupements qui ne peuvent plus s'ignorer. Dans certains cas, des fragments relevant de clans ou de tribus différents ont été contraints de vivre dans la même unité villageoise — notamment entre Mitzik et Minvoul[1]; de nouveaux liens s'établissent ainsi, qui procèdent de la résidence et non plus de la seule « parenté ». Enfin, la route, avec la circulation qui s'y crée, facilite et suscite le mouvement des personnes; les idées et les initiatives des peuples voisins sont rapidement connues au Woleu-Ntem : l'influence du Cameroun, sur lequel cette région ouvre normalement, grandit.

Dans le Bas-Gabon, avec le développement des exploitations forestières, deux faits caractérisent le peuplement : la *multiplicité des brassages* liés au renouvellement des manœuvres recrutés à l'extérieur; le *volume des agglomérations de travailleurs* : sur Lambaréné, le cinquième de la population se trouve « aux chantiers » en 1936. De plus, la région ouvre sur les deux villes qui rassemblent plus de 20 % de la population des deux ensembles administratifs qu'elles commandent : Libreville, très ancien chef-lieu, passe de 2.653 habitants en 1918, à 5.444 en 1935 et à environ 11.000 (population flottante comprise) en 1949 — il est de plus en plus dominé par l'élément fang qui s'y trouve majoritaire; Port-Gentil, capitale économique, a une population de plus de 8.000 habitants qui reste particulièrement sensibilisée aux conditions que lui impose l'économie coloniale.

---

[1] *Rap. pol. Woleu-Ntem*, 1er sem. 1937. « De nombreux villages sont composés d'indigènes appartenant à des tribus n'ayant aucun lien entre elles, principalement dans les subdivisions de Mitzic et de Minvoul ».

Les transformations d'ordre économique.

La lecture des documents d'archives révèle que l'économie de traite fut quasi dominante jusqu'aux environs de 1915-1920. Elle est caractérisée par la valeur éminente accordée aux marchandises d'importation, par le processus de trocs successifs qui « descend » les produits locaux (ivoire et caoutchouc) et « monte » les marchandises et le sel. Selon la place occupée sur ce circuit, le groupement se trouve astreint aux activités de collecte, ou bénéficie du rôle plus fructueux d'intermédiaire qui entre en contact avec les comptoirs européens. Vers le milieu du siècle dernier, l'explorateur Du Chaillu rapporte comment les Fang — alors, gens de l'intérieur — n'étaient que producteurs d'ivoire et comment par le truchement des mariages, créateurs d'alliance, un circuit commercial pouvait s'établir avec le minimum de risques [1]. C'est là le point de départ d'une conquête économique qui s'est vite affirmée.

En 1908, faisant sa monographie du « secteur de Njolé », Curault constate que l'agriculture y est « nulle », que l'élevage et l'industrie y sont « nuls » mais que le commerce « est *la véritable occupation* des Pahouins ». Il précise que « les Pahouins du secteur de Ndjolé ne sont que des intermédiaires entre ceux de l'intérieur et les commerçants européens établis sur les bords du Fleuve » [2]. Les Fang furent d'autant mieux placés pour ce commerce qu'ils n'eurent pas à s'opposer à une pénétration européenne qui interdisait le vieux trafic d'esclaves; ils recherchèrent les établissements européens à une époque où les peuples traitants traditionnels s'efforçaient de les éviter pour maintenir leurs activités négrières [3]. Et les archives se trouvant encore à Libreville révèlent que les Fang du Bas-Gabon (régions du Como, de Sindara et de Setté-Cama) eurent un rôle déterminant en matière de commerce jusqu'aux environs de 1905.

Les anciennes relations de voyage — ainsi les observations de M. H. Kingsley à la fin du siècle dernier — montrent que la collecte du caoutchouc ou de l'ivoire [4] mettent en cause des groupements

---

1. P. du Chaillu. *Voyages et Aventures dans l'Afrique Equatoriale.*
2. Capitaine Curault. « Monographie du Secteur de Ndjolé », *op. cit.*
3. *Op. cit.*, p. 110. En 1885, Fourneau signale que la traite des esclaves se fait encore par des voies détournées mais que « depuis notre occupation on peut la considérer comme entravée ». Un rapport de la N'Gounié, daté de 1903, indique cependant : « Les Pahouins sont les seuls qui n'aient pas d'esclaves... Les villages des environs de Sindara se livreraient au commerce des esclaves. Ceux-ci proviendraient de la région Issogho située sur la rive droite de la N'Gounié et seraient ensuite dirigés par voie de terre soit sur Lambaréné, soit sur Setté-Cama... »
4. *Travels in West Africa*, pp. 262 ss, 229 ss.

importants (souvent un village entier). Il en est de même pour le contrôle des voies ou centres de traite : tel village considère que la factorerie établie à son contact est « la sienne », tel groupement se fractionne et s'échelonne pour « tenir » une route de commerce. Ces activités conservent donc le caractère d'*une économie encore liée aux groupements fondamentaux* tout en créant entre eux une sévère compétition. Mais, elles entraînent une capitalisation de « marchandises » qui ne sont consommées que pour une très faible partie — voilà où intervient le déséquilibre. C'est à cette accumulation, directement liée à l'extension de l'emprise commerciale des Fang et à la pénétration coloniale qui établit les comptoirs de l'intérieur, qu'il convient de rattacher le bouleversement du système des « dots », le renchérissement de ces dernières et la capitalisation anormale d'épouses — bref, l'origine d'une atteinte grave aux fondements de l'organisation sociale. C'est pour remédier à cet état de chose que l'administration cherche, dès 1918, à généraliser le paiement de la dot en argent »; elle pense « que cette solution permettra aux jeunes gens... de trouver aisément à se marier » en empêchant que les femmes soient « monopolisées par les vieillards possesseurs des marchandises d'échange »[1]. Ce fut une illusion : car le décalage s'est maintenu, longtemps, entre les possibilités accrues de recueillir des biens toujours plus importants et l'usage qu'il est fait de ces derniers : la capitalisation des « épouses » reste toujours le signe de la richesse et de la prééminence sociale.

De 1905 à 1915 s'établit une période de transition : le passage se fait d'une activité fondée sur la traite et le troc à une activité qui utilise l'individu en tant que salarié. Par contre, ce n'est qu'aux environs de 1930 que se constitue le paysannat du Woleu-Ntem : la crise économique a suscité son établissement. Il est né de l'initiative d'administrateurs locaux[2] qui s'efforcent de relancer, à partir de 1925, la culture du cacaoyer tentée par les Allemands au temps du Neu-Kamerun; la création de la route du Cameroun et l'établissement de colons européens, à la même époque, devant favoriser les relations commerciales avec ce territoire. La division traditionnelle du travail, qui fait que le Fang ne se considère pas comme un paysan, l'empreinte laissée par les économies passées, rendent le démarrage difficile.

Il faut ajouter à ces difficultés celles qui sont inhérentes à la position spéciale du Woleu-Ntem : région qui ouvre normalement sur le Cameroun et la Guinée Espagnole alors que la « frontière », et le régime douanier, constituent des entraves au commerce local. Le rapport établi à la suite d'une inspection administrative (réalisée en 1935) indique :

---

[1] Du mariage chez les M'Pongoué et chez les M'Fan; lettre datée du 3 janvier 1918.

[2] Les administrateurs Auréas et Saint-Yves.

« La région du Woleu-Ntem a besoin d'être peuplée et mise en valeur. Pour arriver à cette fin, il ne faut pas que l'application des tarifs douaniers paralyse le commerce et gêne le développement agricole du pays. Les indigènes n'ont pas intérêt à développer leurs plantations de cacaoyers et de caféiers puisqu'ils ne peuvent trouver sur place l'utilisation de l'argent acquis par leur travail [1]. »

Malgré cela, les cacaoyères se sont développées dans les districts de Bitam-Minvoul et Oyem ; le cacao constitue la « base de la production du pays » : celle-ci atteint 1.670 tonnes en 1947, 2.000 tonnes en 1949 et représente environ 2.400 tonnes en 1950. On voit donc qu'il s'agit, à la faveur des hauts cours actuels, d'une économie en extension mais qui n'en est pas moins restée rudimentaire; cette culture rémunératrice apparaît comme une activité de substitution remplaçant l'ancienne traite, s'associant même à un commerce du café (production d'anciennes plantations) et des palmistes qui rappelle cette dernière; elle est effectuée dans de mauvaises conditions de rendement (en certains villages, on estime à 90 % la perte se produisant en raison d'un défaut de traitement [2]) malgré l'acquisition de certaines techniques, telle celle du séchage des fèves sur de grandes claies amovibles. Enfin, le fait que la traite du cacao soit laissée à la discrétion des commerçants locaux, dominée par la présence de la puissante Société du Haut-Ogooué, que le paysan ne soit pas armé pour résister aux pressions subies [3], explique le préjudice matériel porté à ce dernier qui est souvent trompé sur la quantité et la qualité du cacao livré et qui reste victime du « coxage ». Il faut ajouter que le stimulant propre à accroître la production manque encore : le marché local n'est pas organisé en fonction de la consommation indigène, soit que les traitants n'approvisionnent pas leurs boutiques, soit qu'ils s'efforcent de reprendre immédiatement, par le jeu d'une rareté en « marchandises » calculée, l'argent donné sur le marché à cacao.

---

[1] Rapport de la tournée d'inspection faite par M. Soalhat, Inspecteur des affaires administratives.

[2] En 1949, un technicien du Service de l'Agriculture constate « la mauvaise tenue, en général, des cacaoyères ».

[3] La création d'une Coopérative des planteurs africains a été différée jusqu'alors.

Actuellement, cette culture n'a une importance réelle que dans les districts de Bitam-Minvoul et dans le district d'Oyem; les deux premiers fournissant environ les trois quarts de la production totale commercialisée. En 1949, avec le prix moyen de 40 francs le kilo, lors de la vente au traitant, les paysans ont retenu durant la campagne près de 90 millions de francs C. F. A.; ce qui représente environ 2.500 francs par personne pour les villages de Bitam-Minvoul et 750 francs par personne pour les villages d'Oyem. A ces revenus se sont ajoutés, durant cette même année, les

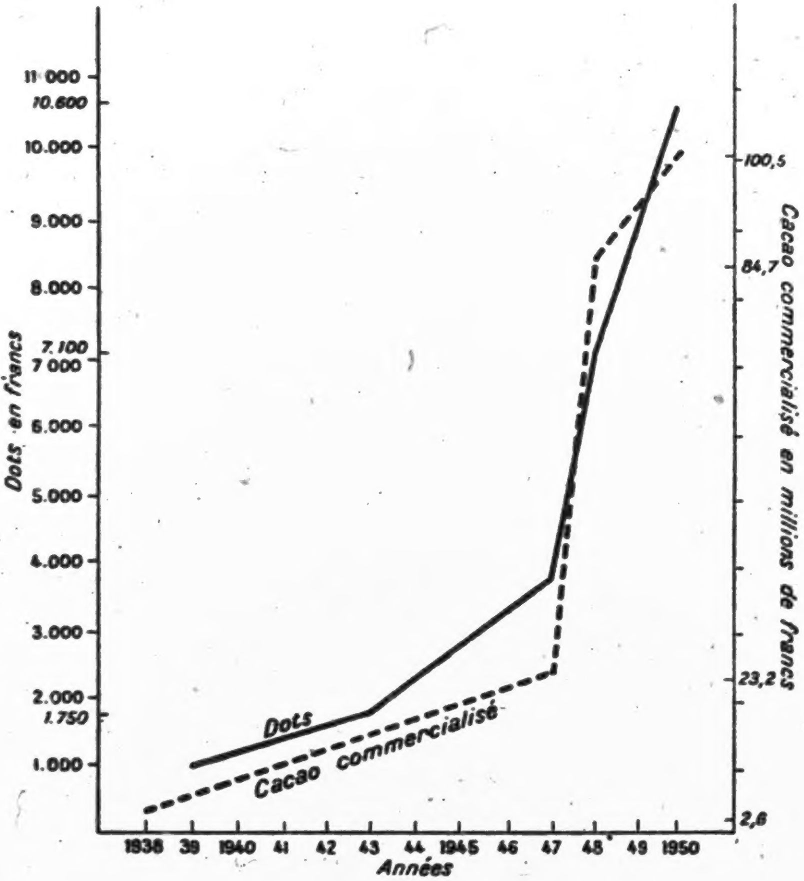


Fig. 7

COUT NUMÉRAIRE DES DOTS ET COMMERCIALISATION DU CACAO profits impossibles à chiffrer (et réalisés essentiellement en marchandises) provenant de la traite du café, des palmistes et des pommes de terre, effectuée avec les commerçants de Guinée Espagnole. Ce ne sont là que des revenus très insuffisants mais qui paraissent considérables lorsqu'ils sont comparés à ceux correspondant aux autres régions du Haut-Gabon.

Il est certain qu'une large part de ces revenus circule d'abord sous forme de « dots » avant de contribuer à l'élévation du niveau de vie. Nous avons étudié la variation de la part en argent entrant dans les « dots », de 1939 à 1948, à l'aide des chiffres enregistrés à la Mission catholique de Minvoul lors des mariages chrétiens — chiffres qui sont à peine inférieurs à ceux manifestés par les mariages non-chrétiens. Et nous avons pu remarquer que la courbe, exprimant cette variation, a le même mouvement que la courbe correspondant aux variations du volume des opérations commerciales [1] réalisées lors de la traite du cacao (fig. 7). Ce qui est significatif de l'emploi des revenus et du caractère économique maintenant attaché à la « dot ». Il faut ajouter que la capitalisation s'effectue, par ailleurs, en « marchandises » *(bium)* serrées dans des coffres, obtenues à grands frais, qui représentent la part concrète des « dots » et des cadeaux aux « alliés ».

Lorsque le voyageur accède à la région à cacao du Woleu-Ntem, il est frappé par une amélioration du niveau de vie qui se manifeste dans l'habitation et dans le vêtement. La transformation du paysage villageois s'explique, au départ, par une intervention administrative liée à la politique de regroupement pratiquée aux environs de 1930. Les administrateurs cherchent à substituer les cases isolées, bâties en pisé, aux anciennes cases conjointes réalisées en écorce martelée. Malgré des résistances, que soulignent les rapports officiels des années 1934-1935, qui s'expliquent surtout par la séparation des « cuisines » et des « chambres » obligeant l'homme à vivre dans une demeure sans foyer, le nouveau type de case s'est imposé maintenant. La fixation des villages, conditionnée par l'existence des cacaoyères et de la route où se tiennent les marchés, l'acquisition de biens nouveaux (lits de bois, tables, chaises, coffres ou valises, etc.) ont facilité cette transformation. Surtout, des éléments d'ordre psychologique ont joué : le besoin d'affirmer un standing plus élevé, au fur et à mesure que s'établit la culture du cacaoyer, si bien que l'importance de la case est liée à l'importance économique nouvellement acquise; l'emprise des facteurs modernistes, au cours des dix dernières années, qui pousse à emprunter davantage aux modèles européens, et a imposé une case imitée des constructions coloniales (notamment dans le cas des fonctionnaires, des commerçants, des planteurs de quelque importance, des anciens militaires et des chefs). Le géographe G. Sautter, qui donne un tableau précis de ces transformations matérielles, indique comme preuve de la « connexion entre économie et habitat... la coïncidence de la zone de forte production cacaoyère avec celle où les cases nouvelles sont les plus nombreuses »[1]. Il faut ajouter que c'est en cette région que les besoins de modernisation radicale du village s'exprimèrent, avec le plus de force et de ténacité, à partir de 1945.

---

[1] Chiffres fournis par le *Bulletin d'informations économiques et sociales*, A. E. F., n° 20, février 1950.

En matière de vêtement, l'amélioration est surtout sensible chez les femmes; la plupart portent des robes confectionnées et non plus des pagnes. Les tailleurs se sont donc multipliés dans les centres et villages importants et aux abords des lieux de marché. Quant aux hommes, ils ont européanisé leur vêtement, en empruntant jusqu'au casque colonial, ne maintenant quelquefois, à l'occasion de leurs déplacements, qu'une fausse lance qui sert de bâton de marche et reste la seule survivance de l'équipement de l'ancien guerrier fang.

Ces transformations, si médiocres soient-elles, montrent comment les Fang du Woleu-Ntem sont en train de recouvrer équilibre et vitalité en se transformant en paysans modernistes, après avoir été les éléments les plus atteints par les « recrutements » et les famines. Il convient maintenant d'évoquer les transformations sociales provoquées plus ou moins directement par cette économie nouvelle. En premier lieu, ce ne sont pas seulement les villages qui se sont fixés[2] — les cacaoyères exigeant un entretien et une surveillance réguliers ont « tenu » les villages à leurs abords — mais les hommes eux-mêmes qui, *devenus* paysans, se sont attachés à leurs champs. Les villages qui ont été contraints de se déplacer ont conservé la propriété de leurs plantations riches : manifestant l'existence nouvelle de liens avec le sol alors que dans l'ancienne économie celui-ci « n'est à personne »[3]. Dans les régions où la culture cacaoyère ne connaît pas encore une grande extension, ainsi sur Mitzik, le travail peut se faire en respectant l'unité du *nd'è bòt* comme lorsqu'il s'agit des cultures vivrières. Dans la majeure partie des cas, chaque homme adulte marié a « ses » cacaoyers et « ses » caféiers — certains, disposant d'une plantation de quelque importance, y établissent une marque de propriété (le plus souvent, un panneau portant le nom du « propriétaire »). La famille restreinte tend à devenir l'unité où s'accomplit cette économie moderniste, alors que les cultures vivrières s'effectuent dans les limites du *nd'è bòt* ou des groupements de camaraderie. Les éléments les plus « évolués » (chefs administratifs, anciens tirailleurs, anciens habitants des centres, etc.) sont à la fois ceux qui ont réalisé les plus grandes étendues cultivées (de 3 à 5 ou 6 hectares plantés) et ceux qui affirment, de la manière la plus apparente, leur droit de propriété. Beaucoup d'entre eux revendiquent le titre de « planteur », mais aucun n'a eu la possibilité de prendre une importance telle qu'il puisse échapper en partie aux exigences des traitants européens.

---

[1] « Les paysans noirs du Gabon septentrional », *in op. cit.*, pp. 146-156.

[2] Cf. L. Martrou, « Le nomadisme des « Fangs » », *op. cit.*

[3] Un village des environs d'Oyem s'est nommé *Azébé*, ce qui signifie « enterrer »; les notables ayant voulu manifester leur volonté de ne plus déplacer le village.

Grâce aux cultures riches, le Fang se transforme en paysan « intéressé »; la division du travail entre les sexes est modifiée : ces cultures sont l'affaire effective des hommes, les femmes ne font que les aider en cette matière et assurent surtout le transport des fèves de cacao aux lieux de marché. Si les cultures vivrières sont « la richesse de la femme », le produit de leur vente lui appartenant, cette dernière ne reçoit, sur la vente du cacao, que la part consentie par son mari — elle s'arrange d'ailleurs pour proportionner son effort à la générosité de celui-ci. Les rapports entre hommes et femmes en sont transformés; ces dernières s'affirment en tant qu'instruments de production avec un sens presque moderne. Par ailleurs, quelques « planteurs », très peu nombreux, recourent à une main-d'œuvre rémunérée. On voit donc que les rapports sociaux traditionnels sont profondément bouleversés; d'autant plus que l'économie et les besoins nouveaux ont agi dans le sens de la différenciation en multipliant les commerçants, les intermédiaires ou trafiquants, les artisans (ébénistes, tailleurs, jusqu'à un peintre qui décore les cases de la route de Minvoul de motifs empruntés à des livres religieux ou profanes) et les producteurs de cacao qui s'affirment comme « planteurs ».

L'économie fondée sur le cacao a, en créant des ressources locales, limité l'émigration volontaire; elle tend à stabiliser le groupement familial autant que le groupement villageois. De plus, elle a, à l'intérieur de ce peuplement mieux fixé, multiplié la vie de relations : les marchés du cacao favorisent les rapports entre villageois; le trafic accru avec le Cameroun — le commerce se faisant avec Ebolowa ou Kribi — a facilité les contacts avec les peuples parents qui y sont établis[1]. Alors que les déplacements forcés vers le Bas-Gabon, et l'attraction exercée par cette région, ont anciennement provoqué et affirmé l'influence socio-culturelle de ce dernier (ainsi, par l'intermédiaire du Woleu-Ntem, la secte *Bwiti* parvint à s'établir en certains points du Cameroun), les relations nouvelles ont, au cours des dix dernières années, favorisé les influences camerounaises (notamment à l'occasion du mouvement de regroupement clanique).

Surtout, les « centres » de Bitam ou Oyem se sont imposés par les activités économiques — même rudimentaires — qu'ils suscitent; ils attirent, alors qu'autrefois ils repoussaient en tant que centres de domination administrative. En analysant la carte actuelle de la région d'Oyem, on constate que la population des villages diminue à mesure que l'on s'éloigne du « centre » au long des deux pistes importantes (celle de Mbenga et celle du Woleu) et des routes carrossables.

Tableau IV

	Moyenne pour les 5 prem. villages	Moyenne pour les 10 prem. villages	Moyenne pour les 15 prem. villages	Moyenne pour les 20 prem. villages	Moyenne pour les 25 prem. villages
Route de Bitam	677 hts	211 hts	179 hts		
Route de Mitzick	166 hts	133 hts	154 hts	145 hts	134 hts
Piste de Mbenga	236 hts	166 hts	146 hts	130 hts	
Piste du Woleu	151 hts	137 hts	115 hts	105 hts	

Dans le cas de la route de Mitzick la chute ne se manifeste pas aussi rapidement en raison du grand nombre de villages qui, proches les uns des autres, annoncent les abords d'Oyem.

---

[1] Le rapport politique de 1942 (Woleu-Ntem) constate que « la création du courrier régulier Cameroun-Gabon a amené un échange d'étrangers dans les centres urbains. »

L'importance politique des autochtones s'affirme de plus en plus au niveau de ce centre, par des associations (ainsi le *Comité de la Jeunesse Ntoumou* fondé en 1948) et un « mouvement », créé par le député Aubame, soutenu par les représentants locaux. Certains éléments font campagne afin d'obtenir un lotissement précis d'Oyem et la création d'une « commune mixte ». Ce sont là des manifestations qui s'expliquent plus par l'essor économique du pays que par la politique nouvelle des autorités européennes.

⁂

Il reste à indiquer que l'économie monétaire est maintenant établie dans la totalité du pays fang ayant substitué la notion de prix, et de profit, à celle d'échange et de don réciproque. Si l'on se reporte aux observations faites par l'explorateur Du Chaillu, il apparaît que certains produits tôt diffusés par la traite — ainsi le Neptune ou plat de cuivre — ont pris le caractère de monnaie particulièrement appréciée. Dans le Bas-Gabon, à l'occasion de leurs rapports avec les maisons de commerce, les Fang acquièrent vite la notion de « dollar-marchandises »; un document administratif (1905) mentionne et critique le système :

« Les indigènes se trouvent d'accord avec les maisons de commerce pour ne pas désirer l'introduction de l'argent... ce sont des marchandises qu'il leur faut pour aller dans l'intérieur acheter du caoutchouc et de l'ivoire... également pour payer la dot de leurs femmes... Les commerçants feront tout leur possible pour garder le système du dollar-marchandises si commode pour rançonner les Pahouins [1]. » Ce dernier définit, quelle que soit la part de l'arbitraire, une valeur d'échange et permet l'obtention brutale d'un profit important; les Fang n'ont pas fait, pendant longtemps, les frais du système sans en retenir ces deux notions — leurs actions violentes pour obtenir la baisse du « prix » des marchandises, évoquées par les anciens rapports, le prouvent.

En 1891, un arrêté détermine le salaire journalier du manœuvre et du chef d'équipe, fixe le taux de la ration. La définition du salaire, dans un pays où l'emploi salarié croît rapidement de 1910 à 1920, et celle de l'impôt de capitation (dont le recouvrement est la tâche principale des chefs administratifs), ont accéléré l'établissement de l'économie monétaire; d'autant plus que l'administration a imposé le plus possible « l'introduction de l'argent » afin de faciliter la collecte de l'impôt. Ensuite, l'exploitation forestière et minière, la culture du cacaoyer et du caféier, la multiplication des centres de consommation ont accru, sans cesse, le volume de la circulation monétaire et le nombre des individus participant à cette dernière.

---

[1] Rapport du poste de Botika (région de Libreville), 1905.

A l'économie concrète et personnelle de l'échange, s'est substituée l'économie abstraite et anonyme de la monnaie avec toutes les possibilités de spéculation que permet cette dernière. Une propriété à caractère personnel tend à se développer; elle s'affirme par les pancartes-marques de propriété qui figurent sur les boutiques de village, les cases modernistes, les abords des plantations. Les revenus tendent à s'individualiser : la femme, qui contribue maintenant à la production de biens commercialisables et n'est plus limitée à celle des seuls biens de consommation, l'homme célibataire, qui peut s'employer en tant que salarié, participent également à cette tendance. Mais la richesse personnelle, créatrice de prééminence, *n'est pas tolérée* si un groupement de quelque importance n'est là pour la protéger et y participer en compensation. Tel commerçant d'un village situé à un carrefour de routes, où nous avons séjourné, a acquis un rôle unique au sein de ce groupement en raison de sa richesse relative : mais il contribue largement aux fêtes publiques, apporte son aide matérielle en certains cas et reçoit les hôtes de passage.

Une coutume signalée chez les Fang du groupe Ntoumou (qui se trouvent à cheval sur le Cameroun et le Gabon), et qui s'est développée dans les villages camerounais enrichis beaucoup plus tôt par le cacao, manifeste les aspects *collectifs* et *publics* de la richesse; il s'agit du *bilaba* [1] qui présente certains caractères du *potlatch* [2]. Le mot désigne le défi que se lancent deux personnes quant à leur richesse ou à leur puissance; toutes deux, assistées par leurs femmes, leurs parents et leurs amis, se rendent des visites au cours desquelles dons et contre-dons sont accumulés à la faveur d'une manifestation publique imposant chants, danses et, surtout, échange de moqueries et d'injures à l'occasion de la discussion des prix. L'auteur d'une étude consacrée à ces faits achève sa description en écrivant :

---

[1] D'après le *Lexique* de Mgr Martrou, le verbe *lab*, qui est à l'origine de ce mot, signifie à la fois : « projeter, éclabousser » et « se procurer en grande quantité, monopoliser ».

[2] « Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne », par Ch. Zoll'Owambe, *in Bul. Soc. Et. Camerounaises*, 19-20, 1947. Aussi : J. Guilbot, « Le Bilaba », in *Journ. Soc. des Africanistes*, XXI, fasc. II, 1951.

« Vient à la fin le balancement des comptes... C'est alors qu'apparaît la gloire, la richesse du vainqueur. L'honneur des deux partenaires est en jeu. Car plus on a fourni de cadeaux à son invité... plus on acquiert l'estime de tous. Et plus on a d'intérêt à donner; car plus on donne, plus on recevra; et plus on doit recevoir, plus facilement les amis et les parents acceptent de vous prêter tout ce que vous désirez obtenir.

« Aussi, lorsque, les rôles étant renversés, le premier hôte ira à son tour chez son ancien invité, celui-ci aura amassé de nombreux biens pour répondre honorablement aux dons qu'il a reçus; au besoin il aura emprunté parmi les siens, parmi ses pairs et tous lui auront prêté, sachant... qu'il leur sera rendu plus qu'ils ne donnent [1]. »

La lutte ne peut cesser qu'avec l'épuisement économique ou la disparition de l'un des « adversaires »; celui qui doit céder est condamné au « mépris général » tandis que le vainqueur, « écouté » et « considéré », « deviendra un notable ». Il ne s'agit pas de ces *prestations totales*, analysées par M. Mauss dans son *Essai sur le Don*, où ce sont des collectivités qui se défient; l'aspect individuel, personnel, domine l'aspect collectif, et l'étude évoquée prend la précaution de préciser qu'il n'est pas encore connu « que le *bilaba* puisse lier toute une famille ou une société à travers l'un de ses membres ». Si les partisans prêtent à chacun des antagonistes, c'est avec l'espoir d'un profit, « sachant qu'il leur sera rendu plus qu'ils ne donnent ». Ce qui nous paraît important, c'est la manifestation publique de la richesse, et dans une certaine mesure la participation du public à cette dernière, la constitution d'une clientèle bénéficiant de celle-ci. On peut penser qu'il y a là un processus destiné à faire admettre la richesse acquise à titre personnel — dans une société qui se montre, traditionnellement, hostile aux prééminences dont la collectivité ne tire pas avantage — à établir l'importance sociale du « riche » dans une société qui, lors de l'époque conquérante, ne reconnaissait pas d'abord les valeurs économiques; un des signes du passage de la compétition guerrière à la compétition économique. La mécanique même des échanges, qui oblige à désigner le rival « du Nord », ayant à apporter les « marchandises du Nord » (c'est-à-dire les produits du cru) et le rival « du Sud », ayant à apporter les « marchandises du Sud » (c'est-à-dire les produits d'importation européenne), rappelle le système de l'ancienne traite, suggère qu'il s'agit d'une adaptation (ou d'une innovation) liée aux conditions économiques nouvelles. Il semble, d'après l'étude consacrée au *bilaba*, qui évoque des observations datant de 1930, que cette institution soit maintenant en complet déclin. L'extension de l'économie agricole et la multiplication du nombre des individus participant aux sources de revenus, l'emprise accrue du contrôle européen qui a limité les dangers liés aux manifestations de « jalousie », ont favorisé l'établissement d'une richesse personnelle dont peut bénéficier un groupement restreint. Nous avons déjà suggéré, à plusieurs reprises, cette atomisation des groupements qui ont le caractère d'unités économiques.

---

[1] Cf. Ch. Zoll'Owambe, *in op. cit.*

L'extension de l'économie monétaire a, très vite, agi sur la nature et le sens de la dot. L. Mba signale, dans son *Coutumier Pahouin*, que c'est à partir de 1922 que le numéraire a été réellement « offert en dot »; date qui correspond à la pleine époque d'emploi sur les chantiers forestiers, à la période dite « d'aisance » par certains textes administratifs. La part du numéraire s'est sans cesse accrue, jusqu'à représenter 75 % environ de la dot totale; les « marchandises » apportées en plus ayant surtout un caractère symbolique (animaux, sel, pagnes, marmite) ou le sens de « cadeaux » ajoutés à la dot. La somme qui compose cette dernière n'est plus, en général, conservée comme moyen d'échange matrimonial. Elle *peut être utilisée*, tout comme l'argent acquis par la culture du cacao ou le commerce. Elle est de l'argent plus qu'une « dot ». Cette dernière prend ainsi le caractère d'un prix qui obéit aux variations des prix locaux; et la femme, bien raréfié, devient un instrument de spéculation facile. Le jeu des divorces et des re-mariages permet la spéculation sur la hausse du « prix de la dot »; et parallèlement, l'adultère plus ou moins consenti, plus ou moins provoqué, devient une source de profit par les indemnités — représentant une portion définie de la « dot » — auxquelles il donne droit. C'est affirmer le caractère instrumental de la femme, sa nature de « bien ». Contre ce fait, un jeune auteur fang, F. Meyé, réagit en écrivant : « L'idéal serait que les pères de famille se montrent plus désintéressés et puissent comprendre qu'une fille n'est pas une marchandise [1]. » Mais nous avons ailleurs indiqué que le souci de constituer une « dot » est resté le principal stimulant de toute entreprise et que la polygamie continue à permettre les prééminences — et à renforcer la position économique — dans une société qui n'a jamais reconnu réellement les chefferies administratives et dont les tentatives d'organisation nouvelle ont toutes été déçues.

---

[1] F. Mévé, « Pour la Jeunesse Fang. La Femme Africaine », *op. cit.*

⁂

C'est aux transformations de la base démographique et économique qu'un rapport administratif de 1938 rattache les principaux bouleversements de la société fang; indiquant dans une sorte d'énumération, de bilan catastrophique :

« Les traditions se sont atténuées; la richesse individuelle s'est développée; les voyages à la Côte, les séjours sur les chantiers forestiers ont donné naissance à l'esprit d'indépendance. De simples membres de la famille, d'anciens « clients » sont devenus des chefs et se sont, à leur tour, constitués une clientèle. Les familles se sont mêlées; les villages aussi. Des famines longues et cruelles ont aidé à ces dispersions et à ces regroupements disparates »[1].

Se retrouvent là, simplement énumérés, les faits que nous venons de manifester et de décrire. Ils vont constituer une sorte d'arrière-plan pour l'étude des « crises » repérées par l'administrateur européen, ou ressenties par les Fang qui tentent de réagir d'une manière indépendante. L'analyse de ces dernières nous permettra de dépasser le niveau des constatations, de mieux saisir les rapports réels entre la société coloniale et la société fang, d'entreprendre l'analyse compréhensive des transformations survenues dans le cadre de la situation coloniale et de mettre en évidence certaines caractéristiques fondamentales de la société fang, en même temps que certains caractères spécifiques de l'état de dépendance.

II. Les « crises » fang repérées par l'administration coloniale.

Un dépouillement méthodique des documents administratifs, rapports périodiques ou rapports de Commissions, portant sur la période récente allant de 1915 à 1950, révèle une série stéréotypée de jugements et critiques concernant « le Pahouin » et la société qu'il anime, d'une part, un effort pour « faire le point » à la faveur d'enquêtes précises lors de chacun des après-guerres, d'autre part. Ces dernières, en 1920 comme en 1946-1947, sont provoquées par les circonstances; elles expriment le souci d'une remise en ordre, à la suite des réactions et des transformations nées de

---

[1] *Rapport politique du Djouah*, 1er sem. 1938.

« l'effort de guerre », le souci de relancer et d'étendre l'économie locale — favoriser la production forestière après 1920, faciliter la politique d'équipement et de production intensifiée après 1945 — donc, de créer les conditions humaines favorables à la « reprise ». Il convient de préciser qu'elles ont plus servi à révéler certains problèmes qu'à apporter des solutions.

Quant aux rapports périodiques, il est remarquable que leur contenu ait peu changé au cours des trente dernières années. La préoccupation dominante, qui apparaît comme une sorte de leit-motiv, est celle d'avoir une emprise réelle et complète sur une société qui se dérobe, et qui n'est pas organisée pour permettre un contrôle même indirect. Les récriminations contre la mobilité des groupements et la « manie migratoire », contre les fuites, les « vagabonds » et la « population flottante », les tentatives visant à récupérer les « villages cachés » dans des régions difficilement accessibles, révèlent le désir de donner une base en quelque sorte physique à l'emprise politique, d'avoir *tous* les groupements « bien en main » selon une expression souvent utilisée. Entreprise toujours déçue, de même que les tentatives faites pour imposer une hiérarchie administrative et, par le truchement de celle-ci, contrôler jusqu'au moindre groupement. Les critiques mettent en cause la psychologie même du Fang — « esprit anarchiste », refus de toute subordination « à une autorité quelconque, naturelle ou de source étrangère »[1], « individualisme » et « tendance à s'isoler », etc. — et l'organisation sociale — manque de « chefs de tribu » sur lesquels l'administrateur « puisse compter », « incapacité à contrôler un groupe d'hommes important »[2], rivalités de tribu à tribu, « instabilité des familles » et rôle démesuré des « palabres de femmes ». Cette emprise administrative qui vise au maintien de l'ordre, à la rentrée rapide de l'impôt, à la satisfaction des besoins économiques locaux n'a jamais été profonde. Elle s'exprime par une action incertaine, souvent contradictoire, toujours sur ses gardes. Lorsque les Fang, après 1945, tentèrent de réorganiser leur société à la faveur d'un regroupement clanique, l'administration se manifesta réticente, puis hostile, parce que l'initiative du mouvement était strictement fang et qu'elle pouvait être interprétée comme le début d'une prise de conscience.

Selon une démarche propre à la colonisation française, les préoccupations d'ordre politique sont d'abord, et le plus souvent, exprimées; mais les préoccupations à caractère économique les accompagnent. Le souci des « recrutements » a longtemps dominé; c'est par son intermédiaire que l'administration a pris conscience de la mauvaise situation démographique, de l'état d'épuisement des peuples gabonais; et les Fang, considérés jusqu'alors comme une race vigoureuse, provoquent une véritable déception qui pousse certains auteurs des rapports à envisager jusqu'à leur « disparition »[1]. Par ailleurs, indication des difficultés éprouvées à vouloir convertir le Fang aux tâches du paysan — qui invoque le manque de « courage au travail » et de « goût du travail de la terre » — avec, par moments, la constatation que la médiocrité des revenus obtenus et des stimulants économiques, les impôts et prestations trop lourds, multiplient ces difficultés. L'établissement d'une économie d'exploitation extensive, très contraignante pour des peuples peu nombreux et non adaptés, aboutit à une série d'impossibilités que les rapports administratifs ne peuvent que constater, à partir de 1920. Tels sont les deux ensembles qui apparaissent à la lecture de ces documents. Il faut y ajouter l'incertitude manifeste quant à l'attitude à adopter vis-à-vis du mouvement « d'évolution » créé par la situation coloniale; elle s'exprime par une égale méfiance à l'égard des vieillards, qui fondent leur opposition sur les « fétiches » qu'ils contrôlent, et à l'égard des « évolués » en raison des revendications qu'ils peuvent exprimer. L'étude des documents établis à la suite d'enquêtes particulières vient éclairer ces observations très générales.

---

[1] Rapport annuel du Gabon, 1922.

[2] Rapport Woleu-Ntem, 1934.

Le bilan établi en 1918-1920 *:*
les problèmes de l'organisation familiale.

D'après les archives, se trouvant au Gouvernement de Libreville, la première Commission chargée d'étudier les problèmes urgents manifestés par la société fang fut constituée le 1^er^ janvier 1918. Elle a pour but affirmé de s'attacher à la « question du mariage chez les M'Fans » et de rechercher les moyens favorisant « la constitution et l'évolution de la famille ». Elle invoque « l'action civilisatrice » de la nation coloniale, exprime le souci d'assurer le « développement moral et social » des autochtones et « de relever le niveau moral » des Fang. Mais l'on voit paraître, à certains passages des textes établis, d'autres raisons. Le désir de réduire les « palabres de femmes », causes de conflits entre

---

[1] Rapport Woleu-Ntem, 3e trimestre 1929; Rapport Ogooué-Maritime, 3e trimestre 1935.

« les différentes tribus », créant un « état de chose... qui est un des principaux obstacles apportés à notre action civilisatrice »; la recherche des moyens propres à réduire la polygamie des hommes âgés et en conséquence « à miner l'autorité que ces derniers tiennent de leur richesse relative, dont ils font, le plus souvent, un mauvais usage »; le besoin de libérer le Fang d'un état social « anarchique », afin de mieux en faire, selon une expression déjà citée, « un travailleur robuste, intelligent et indispensable au développement économique du Gabon [1] ». Les préoccupations d'ordre politique et économique, correspondant à l'établissement de cette double emprise durant la période 1915-1920, dominent en fait.

Le rapport le plus important, celui de l'administrateur Guibet, évoque les aspects les plus visibles de « l'évolution » sociale. En premier lieu, le *relâchement du contrôle social*. Ce document constate que « les lois anciennes de la race pahouine... sont tombées rapidement en désuétude au contact des européens et des populations côtières » et que les femmes ont été les premières à bénéficier de cette carence. L'action des Missions chrétiennes et de l'administration s'est opposée aux sanctions traditionnelles considérées comme « inhumaines » (cependant qu'elles répriment l'adultère, les relations avec les filles impubères, etc.). Le recours à ces deux autorités (les Missions jouant souvent le rôle de lieu-refuge) permit à la femme d'échapper à la subordination totale et de risquer cette libération sur le plan sentimental que nous avons signalée au cours du chapitre précédent : « Aussi, l'adultère est-il devenu courant en pays pahouin et, véritablement excessive, l'inconduite de la femme pahouine dès son tout jeune âge ». Ce même document suggère à cet égard l'influence des « populations côtières » qui sont profondément marquées par leur contact ancien avec la colonisation européenne. L'exemple de la minorité mpongwé semble, en particulier, avoir été déterminant dans la région de l'Estuaire : il révèle une grande liberté en matière de mœurs sexuelles, le refus du mariage, l'utilisation par les femmes (les célèbres « Gabonaises » des récits de voyage) de la prostitution plus ou moins franche afin de se libérer et d'améliorer leurs conditions d'existence [2]. L'élargissement des communications et la pacification ont permis la diffusion de tels comportements.

---

[1] Lettre du Gouverneur du Gabon au Président de la Commission, 3 janvier 1918; Procès-verbal de la séance du 7 mars 1918.

[2] En 1918, sur les « 935 femmes mariées ou en âge de l'être » qui se trouvent à Libreville », plus de 400 sont en quelque sorte vouées au célibat », parmi ces dernières « 65 vivent maritalement avec des Européens » et « une centaine vivent réellement de la prostitution ». *Rapport administratif.*

L'étude insiste, en second lieu, sur les *conséquences de l'économie coloniale* qui a accumulé les « marchandises », en échange des produits de traite, et multiplié les « conflits d'intérêt ». Cette accumulation a d'abord permis une circulation plus rapide des « dots ». Ensuite, dans les régions pacifiées du Bas-Gabon, le fait même de l'*alliance* créée par le jeu des mariages a paru moins important que les avantages économiques que cette dernière pouvait permettre (le gendre est harcelé de demandes de cadeaux et de services auxquelles il cède sous la menace d'un divorce devenu facile). La circulation des femmes commence à être uniquement liée à la circulation des marchandises d'échange, donc à un mécanisme *strictement économique*, en même temps que la femme devient créatrice de richesses et non plus des seuls biens de consommation (« être riche, c'est posséder plusieurs femmes et la fortune s'accroît avec leur nombre »). Les « notes », rédigées à l'époque par Monseigneur Martrou, après avoir rendu « la désorganisation de la famille » responsable de « la faible natalité », s'attachent aux deux mêmes aspects. Citons : « Les coutumes n'ayant plus de sanctions (qui ont été combattues parce que « liées à des conceptions immorales, contraires aux principes de notre législation, et reposant sur des croyances fétichistes inadmissibles ») ... ont perdu leur force » et sont « décidément désuètes ». Par ailleurs, l'étude insiste sur l'exaspération des caractères économiques impliqués par la condition de la femme (considérée comme une « chose » ou un bien) et la polygamie (qui entraîne « raréfaction » et « monopolisations » des femmes), par une coutume qui, sollicitée, permet l'utilisation mercantile de la femme. Elle révèle, en conclusion, les efforts faits par les Missions catholiques pour atteindre la polygamie : mariage chrétien accordé seulement à la « première femme »; surtout, encouragement et appui donnés aux « jeunes femmes » qui déclarent vouloir épouser chrétiennement un célibataire[1].

Et l'on s'aperçoit que la « désorganisation » de l'ancienne société fang, vivement critiquée et posant des problèmes graves auxquels des solutions sont cherchées, a été en partie souhaitée et favorisée par les administrateurs et les missionnaires. Les uns voulant atteindre les autorités politiques traditionnelles (pour leur substituer des autorités nouvelles et contrôlées), les autres voulant toucher gravement les tenants du « fétichisme » et la famille polygame. Tous favorisent ainsi les éléments traditionnellement subordonnés : les femmes (pour qui le prétexte du mariage chrétien est un moyen de libération [1]) les jeunes hommes (qui doivent être mis en état de devenir des « bons travailleurs »). Cette action, plus ou moins consciente, donnant lieu à une politique ambiguë, a accentué et accéléré les transformations dues au relâchement du contrôle social et à l'action économique des Européens.

---

[1] Mgr Martrou, *Notes sur le projet de réglementation du mariage indigène*, inédit. Citons quant au dernier point : « Tout récemment, Monsieur le Gouverneur de l'A. E. F. a bien voulu déclarer à Monseigneur Augouard, que les jeunes femmes de polygames qui s'évaderaient du domicile conjugal et se réfugieraient dans un poste ou une mission, ne pourraient être inquiétées, ni obligées de réintégrer les foyers évadés. Il suffirait que le jeune homme, qui voudrait en marier une, rende à l'ancien mari l'équivalent de la dot, *et cela lors du nouveau mariage* ».

La réglementation envisagée par cette Commission de 1918 — interdiction du mariage des impubères, restriction et contrôle des divorces, limitation du montant de la « dot » et paiement en argent, sanctions réprimant l'adultère — s'est révélée inopérante. En 1936, un projet régissant « le mariage indigène en pays Fang » reprend les mêmes points [2]. La Commission de la Population en 1946, le Congrès Pahouin en 1947, redonnent une place de premier plan à ces mêmes préoccupations. Les Fang eux-mêmes, lors du mouvement de regroupement clanique, manifestèrent une conscience précise de cette crise affectant le groupement familial et les rapports institués entre sexes. Ils retiennent certaines des suggestions administratives : limitation de l'âge du mariage, contrôle du divorce et de l'adultère, et veulent redonner vie à quelques sanctions traditionnelles. Il y a là un ensemble de problèmes apparus très tôt et non encore résolus; nous allons tenter de les approcher en procédant à une analyse précise.

⁂

Nous avons obtenu un état minutieux de la polygamie, établi village par village en 1945, pour les cantons environnant le centre d'Oyem. A titre de comparaison, nous avons pu adjoindre, aux données précédentes, les renseignements fournis par la monographie d'un canton des environs de Sangmélima (région proche, au Cameroun) habité par des groupements parents[1], plus anciennement transformés par une agriculture « riche » et plus complètement soumis à l'action missionnaire.

---

[1] L'étudede Mgr Martrou évoque des divorces encouragés pour permettre des mariages chrétiens (des « centaines de cas, chaque année, au Vicariat du Gabon ») et des appuis financiers obtenus en France pour assurer « la libération des jeunes femmes de polygames ».

[2] *Projet d'arrêté réglementant le mariage indigène en pays Fang*, décembre 1936.

Le premier fait qui apparaît est le nombre élevé des célibataires : pour la région d'Oyem où fut effectué l'inventaire — portant sur une population de 25.000 habitants — il se révèle 39,8 % de célibataires pour 60,2 % d'hommes mariés. A ce haut pourcentage, il faut ajouter celui, élevé, des monogames « forcés », soit 52,3 % des hommes mariés; la répartition totale des femmes entre ces derniers se présentant de la manière suivante :

Tableau IV

Nombre de femmes.	1 F.	2 F.	3 F.	4 F.	+ de 4 F.
Pourcentages	52,3 %	25 %	11,1 %	5,1 %	6,5 %

Ces indications peuvent être comparées aux pourcentages produits par une région dite évoluée — le Canton Ndou-Libi — et par l'ensemble des Fang gabonais, en 1938, à l'occasion de l'enquête du médecin-général Le Dentu.

Nombre de femmes	1 F.	2 F.	3 F.	4 F.	+ de 4 F.
Ndou-Libi	66,8 %	17,1 %	8,1 %	2,9 %	5,1 %
Fang Gabon	63,1 %	22,2 %	9,6 %	2,4 %	2,7 %

Tous ces chiffres manifestent une polygamie limitée (le nombre de 3 femmes n'est dépassé qu'exceptionnellement) et une monogamie dominante. Cette dernière s'accusant dans le cadre des régions marquées par l'évangélisation — tel est le cas de Ndou-Libi qui compte, en moyenne, 1 « catéchiste » pour 162 habitants et révèle, au niveau des villages protestants surtout, une accentuation du nombre des monogames :

---

[1] *Le Canton Ndou-Libi (Subdivision de Sangmélima)*; étude inédite de l'administrateur J. M. Soupault, 1948; archives d'Ebolowa.

TABLEAU V

Religion déclarée.	% de monogames	% de polygames	% de la pop. tot.
Catholiques	63 %	37 %	56 %
Protestants	73 %	27 %	39,4 %
Animistes	43,5 %	56,5 %	4 %

S'accusant, aussi, dans le cas des régions pauvres qui se vident de femmes au profit des régions plus riches; au long du cours moyen de l'Ogooué, zone particulièrement démunie, le « taux de nuptialité » est de 1.330 femmes mariées pour 1.000 hommes mariés (Subdivision de Ndjolé) alors qu'il est de 1.630 pour la totalité de la population fang[1]. Mais il convient de préciser que cette tendance à la monogamie n'est, dans une certaine mesure, qu'*apparente*. La multiplication des divorces permet une polygamie « dans le temps » — le Canton Ndou-Libi (population inférieure à 6.500 habitants) fait apparaître sur une période d'environ une année 206 divorces connus pour 521 mariages. Cette généralisation du divorce[2] et le « réemploi » de la femme divorcée — signalés comme une altération grave de la coutume dès le début du siècle — ont, avant d'avoir pris le caractère d'une spéculation sur le changement du taux des « dots », constitué un des expédients permettant de maintenir la polygamie alors que les rapts ou les achats d'étrangères étaient devenus impossibles. Un des autres moyens ayant été d'accentuer le décalage entre l'âge auquel les filles sont données en mariage — la multiplication des mariages de filles impubères a, depuis longtemps, été présentée comme une autre sollicitation abusive de la coutume — et l'âge auquel les jeunes hommes ont la possibilité matérielle de constituer ou récupérer une « dot ». Ces tentatives d'ajustement sont contrariées dans la mesure même où la compétition se généralise (avec la multiplication des possibilités d'accès aux sources de revenus) et où une partie des femmes n'accepte plus passivement de participer au système classique des mariages.

---

[1] Enquête Le Dentu, 1938.

[2] En 1939, un rapport de la Subdivision de Lambaréné indique, à propos de « l'instabilité des familles », « qu'il n'est pas rare de voir une femme, en très peu de temps, passer entre les mains de quatre ou cinq maris ».

Avec les pourcentages donnés dans le Tableau IV, pour la région d'Oyem, un groupe de 100 « hommes » parvient à récupérer, par mariages, environ 115 « femmes ». Soit un nombre supérieur à celui que manifeste le rapport hommes-femmes pour l'ensemble de la population fang : 105 femmes pour 100 hommes d'après l'enquête Le Dentu. Ce nombre est à peu près équivalent au *sex-ratio* produit par le district d'Oyem (1.142 ‰) et par l'ensemble de la région du Woleu-Ntem (1.147 ‰) en 1951[1]. On doit donc penser qu'il n'y a ici qu'un médiocre apport des régions extérieures. Une étude précise de deux groupes, Kòjé et Yébimvé, a effectivepent montré que les « alliances » se font en fonction des *relations de proximité* :

Groupe *Kòjé*	avoisinés par :	*Effak* qui donnent	28 %	des « alliances »
de *Nlo*	« «	*Esèngi* « «	26 %	« «
		Esaluk « «	14 %	« «
Groupe *Yébimvé*	« «	*Esèngi* « «	52 %	« «
de *Afénane*	«	*Yèngwi* « «	32 %	« «
		Kòjé « «	15 %	« «

La circulation des femmes s'effectue ici à l'intérieur de zones d'envergure réduite et constitue des systèmes relativement clos : ce qui augmente, à l'intérieur de ces derniers, l'acuité de la compétition.

Cependant, une étude des « taux de nuptialité » — nombre de femmes mariées par rapport au nombre d'hommes mariés — dans chacun des cinq cantons constituant le District d'Oyem montre des taux situés aux environs de 1.600 ‰ pour trois de ceux-ci (coïncidant avec le chiffre moyen donné pour l'ensemble des Fang) et des taux supérieurs, 1.823 ‰ et 2.175 ‰, dans les cantons dits de Kyé-Nyé et d'Oyem. Tous deux, liés l'un à la Guinée-Espagnole, l'autre au centre d'Oyem, sont en meilleure position économique disposant de sources de revenus plus nombreuses. L'enquête de 1938 avait montré par ailleurs que les subdivisions de l'Estuaire présentent, à cette époque, les taux les plus élevés : 1.780 ‰ — ce sont justement celles où la présence des chantiers forestiers crée un mouvement économique de réelle importance. Il apparaît donc, au niveau d'une région précise, *un rapport entre le volume de la polygamie et le potentiel économique.* C'est cela qu'exprime indirectement le jeune auteur fang, déjà cité, en écrivant que « le régime de la dot... est devenu à la longue le fondement, le point de départ et l'aboutissement de toute l'économie fang[1] ». Nous avions déjà, en évoquant les transformations économiques particulières à la région du Woleu-Ntem, indiqué qu'une partie considérable des revenus circule d'abord sous forme de « dots » et que le taux de ces dernières varie avec les prix locaux; de même, nous avions insisté sur l'exaspération des aspects économiques révélés par le système des mariages.

---

[1] Cf. Chapitre I, Deuxième partie, Tableau I.

Le *boom* économique dû, dès 1920, à l'exploitation intensive de l'okoumé, a, en libérant brutalement une quantité importante de numéraire, accéléré le rythme de ces transformations et accru la compétition. Cependant que le réglement de la « dot » effectué pour une part toujours croissante en argent a, tout comme l'obligation de l'impôt, lancé le plus grand nombre d'individus dans le circuit de l'économie coloniale. Un bon observateur, faisant le point quant à « la famille pahouine en 1931 », écrit : « Le cours de la dot moyenne ayant subi des hausses excessives aux années de prospérité du commerce des bois d'okoumé, beaucoup de jeunes gens ne trouvaient à se marier qu'en quittant le village pour se livrer aux blancs comme mercenaires de la coupe des bois[2] ». Ainsi, de plus en plus, un système aussi fondamental que celui régissant la circulation des femmes, les mariages et la parenté, se trouve lié à des circonstances — économiques et administratives — extérieures à la société fang; il échappe, de plus en plus, au contrôle des Fang eux-mêmes. L'étude à l'instant évoquée montre comment l'intervention administrative a pu, à l'inverse du but recherché, favoriser la décomposition du système sans apporter une nouvelle réglementation efficace. En établissant une « mercuriale tacite utilisée dans le règlement des palabres » et « en interdisant aux gendres de verser les suppléments de dot habituels et continuels », elle a officialisé la notion de « prix de la femme »; et les hommes « se sentant appuyés par l'administration ont ... prétendu à l'entière possession ou disposition de la femme, ils ont « acheté » leur femme ». Le nombre des différends se multipliant, il fallut augmenter le nombre des conciliateurs administratifs, qui ne coïncident pas avec « les chefs réels » et tirent avantage de leur situation officielle. Grébert affirme que « le village du tribunal devint une cour d'abus, de prostitution, de marchandage, et aussi d'exploitation de travaux, contre la nourriture des entreposées », c'est-à-dire des femmes en litige[1]. Ce sont là deux aspects principaux manifestant la désagrégation du système ancien[2]; nous les avons évoqués, à la suite des incidences économiques, pour montrer l'importance des conditions relevant uniquement de la situation coloniale.

---

[1] F. Mévé, La Femme Africaine, *op. cit.*

[2] F. Grébert, La Famille pahouine en 1931, *in Africa*, V, 2, 1932.

Par ailleurs, il est incontestable que cette dernière ait actualisé certains antagonismes impliqués par l'organisation traditionnelle. En ne permettant ni une véritable promotion économique, ni une adaptation efficace du système politique traditionnel, l'administration a maintenu à l'ancienne recherche du plus grand nombre de femmes toute sa valeur. Cette dernière reste le seul moyen de se constituer une clientèle[3], d'acquérir la prééminence et de trouver une marge d'indépendance dans la mesure où l'autorité repose sur un groupe relativement nombreux. Seulement, le niveau auquel s'exerce la compétition s'est déplacé : des groupements importants aux groupements restreints et aux individus; en même temps que cette compétition change de nature et s'accentue en ne s'effectuant plus que par des moyens strictement économiques et pacifiques. Par ailleurs, elle a pris une acuïté dont on peut trouver l'indication dans l'aménagement apporté aux deux règles fondamentales imposant l'exogamie et prohibant l'inceste : les techniques destinées à tuer la parenté et à lever l'interdit ne sont plus d'usage exceptionnel[4]; non seulement la compétition se généralise, se durcit, mais *elle tend à devenir libre*. En même temps, le mariage qui était instrument d'alliance et créateur de relations à base de réciprocité (symbolisées par l'échange « dot » — « contre dot ») devient prétexte à recherche d'avantages personnels — la femme permet d'exercer, sur celui auquel elle est liée, chantage au divorce et exigences continuelles; bien rare, elle est transformée en instrument de spéculation.

Nous avons, dans le précédent chapitre, montré comment la prééminence fondée sur la séniorité n'est admise que lorsque l' « aîné » *(nyamòrò* ou *nlòl)* l'utilise justement et se révèle pleinement « donneur de femmes[5] » et faiseur d'alliances. Les relations altérées, les rapports entre « aînés » et « cadets », génération des *laġa* et génération des *mwanö*, tendent à devenir ceux de possédants à non-possédants, à prendre un caractère conflictuel. Il est certain que de telles transformations ont permis à l'élément dépendant — les jeunes hommes — et à l'élément dominé — les femmes — de réagir contre l'organisation sociale traditionnelle. La coupure matérielle entre les générations que créent, après 1920, les déplacements de main-d'œuvre, le relatif avantage que tirent de leur salaire les jeunes hommes engagés, facilitent l'action de ces derniers; acquérant quelques possibilités de constituer eux-mêmes les dots de leurs femmes, ils lèvent la plus lourde des causes de dépendance. Mais, en voulant participer directement à la compétition pour les femmes, ils situent le conflit entre générations sur un plan où il doit prendre une violence particulière et atteindre l'ancienne organisation à son fondement même. La société coloniale (missions religieuses et administration) pousse à une sorte de radicalisme; la coupure s'accentue entre « Jeunes Fang » et « Vieux Fang », jusqu'à ces dix dernières années.

---

[1] F. Grébert, *op. cit.*

[2] Un rapport d'inspection administrative, daté du 4 janvier 1937, signale encore : « les agissements abusifs des chefs de canton à l'égard des femmes et de leurs époux en instance de divorce ou de séparation » et « l'asile que trouvent les femmes mariées dans les villages des chefs de canton ». *Subdivision de Kango, archives.*

[3] F. Grébert, *op. cit.*, signale à propos du « polygame important » que des « jeunes gens viennent se faire adopter par lui, et qu' « à chacun il donne une femme qu'il peut reprendre si le jeune homme le mécontente ».

[4] Cf. L. Mba, *op. cit*, et E. Trezenem, *op. cit.*

[5] Cf. quant à cette expression l'étude de C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la Parenté*, chap. xv.

Dans le cas de la femme fang, la réaction fut plus rapide. Grébert le rappelle en signalant, dès 1931, combien les hommes se plaignent d'avoir des femmes « qui ont pris la mauvaise tête ». Nous avons longuement insisté sur le fait que la femme fang est l'élément le plus soumis (elle est « liée » par un grand nombre d'*éki*) mais montré, aussi, comment elle dispose de moyens lui permettant de limiter cette soumission. Elle a une marge de liberté vis-à-vis de la famille à laquelle elle est intégrée, vis-à-vis de son mari en tenant compte du comportement de ce dernier pour réduire ou augmenter ses services[1], vis-à-vis des hommes, en général, en étant un bien rare particulièrement recherché et en participant à des associations féminines. Avec le relâchement des « interdits » (sous l'action des missionnaires surtout), des méthodes traditionnelles de coercition (condamnées parce que « barbares ») cette marge de liberté s'est considérablement accrue.

L'attitude des hommes à l'égard de ces transformations est ambiguë. Ils réagissent violemment lorsqu'ils sont lésés en tant qu'époux virtuel ou mari; mais ils s'efforcent d'en tirer avantage lorsqu'ils ont, en tant que père, oncle ou frère aîné, autorité et droit de contrôle sur une femme. Il semble que les hommes, dans leur ensemble, n'aient guère pu tenir compte de la place nouvelle occupée par la femme. Lors du *Congrès Pahouin*, à Mitzic, les participants n'émettent aucun vœu en ce qui concerne la situation de la femme et la polygamie (même les représentants fang des missions chrétiennes ne sont pas intervenus). Les vœux émis quant à « la révision de la coutume » tendent essentiellement à protéger les droits du mari à l'égard de ses « alliés ». Plus tard, les « statuts » établis par les tribus à l'occasion du « mouvement de regroupement » ne feront qu'accorder, à la femme fang, certaines concessions (en interdisant le mariage des impubères, imposant le « respect de la femme, créant des dignités féminines au sein de la tribu, etc.) qui semblent surtout tactiques. Cependant que le désir de ré-affirmer le contrôle reste manifeste : restauration stricte de la règle d'exogamie, interdiction du divorce de la femme « qui a déjà donné des enfants » et limitation des divorces, sanctions contre l'adultère et le « détournement » des femmes mariées et, surtout, rétablissement des châtiments à l'égard des femmes [1]. Depuis trente-cinq ans environ, le même ensemble de problèmes s'impose à l'administration coloniale. Cette dernière a tenté d'intervenir en n'apportant à des questions urgentes que des solutions partielles, à caractère juridique, qui, imposées par une autorité extérieure, furent inefficaces lorsqu'elles n'ajoutèrent pas à la confusion [2].

---

[1] La femme « mécontente » peut retourner dans sa famille, peut rompre l'alliance; la veuve a la liberté de choisir parmi les héritiers ou de retourner dans sa famille si cette dernière rembourse la dot; la femme peut, sous prétexte de maladie, aller se faire soigner par ses parentes.

Les indications de la Commission de la Population en 1946.

L'obligation, dès la fin de 1945, de renoncer à la politique d'exception, d'assurer la reprise économique et de préparer les réformes impliquées par la nouvelle Constitution, ont révélé la nécessité d'établir un bilan d'ensemble.

La *Commission de la Population*, créée en juin 1946, a donc eu la charge d' « étudier non seulement le problème démographique, mais encore celui de la structure même de la population (car) la situation actuelle est très grave ». Elle évoque, à nouveau, les questions relatives à la chute de population, à la « désorganisation familiale », aux camps de travailleurs et aux recrutements, à la malnutrition. Les procès-verbaux utilisent des observations faites surtout en pays fang, et constatent (non sans naïveté) que « la désagrégation actuelle... avec toutes ses conséquences néfastes sur la natalité a pour cause profonde l'altération de la coutume, la disparition des institutions coutumières ». Manifestant une méconnaissance étonnante de la conjoncture sociale, la Commission envisage « la renaissance de la coutume », le « retour à la morale ancestrale ». Elle conçoit une solution radicale : la constitution d'une *réserve* préservant, au Woleu-Ntem, les groupements de Minvoul et Oyem — en ayant soin de ne point toucher aux groupements sur lesquels s'appuient les diverses exploitations européennes [1]. Le seul intérêt de ces travaux, qui restèrent sans conséquences pratiques, fut de repérer l'ensemble des problèmes et de montrer combien ces derniers sont interdépendants.

---

[1] *Règlement de la tribu Yémissem.* « Art. 13. Les punitions admises pour les femmes qui commettent une faute contre le règlement de leur mari sont les suivantes : une série de gifles, une bastonnade, une corvée forcée, une prison de quelques jours à l'administration (*sic*)... » A l'occasion de certaines réunions, des femmes dont l'inconduite était notoire furent châtiées publiquement.

[2] Cf. G. Balandier, Actualité du problème de la dot en Afrique Noire, in *Le Monde Non-Chrétien*, janv.-mars 1952.

Le Congrès Pahouin de Mitzic et la crise de l'organisation politique.

Le premier *Congrès Pahouin* s'est tenu à Mitzic, du 26 au 28 février 1947, « convoqué par les soins du Gouverneur du Gabon ». Les organisateurs le présentent comme inaugurant « une politique de large contact avec tous les éléments de la population » et comme une « manifestation qui a permis de faire le point des tendances actuelles d'une société traditionnelle ». Les délégués, au nombre d'une cinquantaine environ, comprennent surtout des chefs administratifs (chefs de canton) auxquels sont adjoints les représentants fang à l'Assemblée locale et un groupe « des évolués de Libreville » conduits par leur leader. A l'occasion des séances de travail, ces derniers sont les seuls à manifester une opposition réelle, à adopter une attitude critique; c'est par leur action que le Congrès, entreprise officielle, échappe en partie au contrôle strict de l'administration. Ils sont les seuls à vouloir passer des « vœux » aux réalisations en s'efforçant de faire reconnaître leur leader comme *N'Zoé Fang* (Chef Supérieur) à la suite d'élections officieuses [2]. Leur « habileté manœuvrière » fut telle que l'autorité administrative supérieure signale, après coup, « l'inconvénient de leur présence » qui a conduit les « chefs », « dans un congrès coutumier », « à voter à la fois contre leur intérêt, contre la coutume et contre la bonne administration » [3]. Elle manifeste combien les chefs (nommés inexactement

---

[1] Procès-verbal de la réunion du 8 août 1946.

[2] Lettre adressée au Chef du Territoire du Gabon, 19 mai 1947, avec compte-rendu des « élections ».

[3] Lettre Gouverneur général à Gouverneur Gabon, avril 1947.

« chefs traditionnels ») sont liés à l'administration, contraints à un comportement ambigü et combien cette dernière s'oppose, selon un rapport, aux « évolués qui risquent de dominer la masse rurale : ce dont l'actualité coloniale démontre malheureusement le danger ».

Cette réaction n'est que le retour d'une hostilité qui s'est révélée, après 1920, dès les premières manifestations des « évolués de Libreville ». Cette fois, l'initiative reste à ceux-ci dans une certaine mesure : leur leader au *Congrès Pahouin* s'efforce, dès son retour, d'agir sur le plan politique (par le mouvement dit *Comité Mixte Gabonais*), de constituer et contrôler des « Tribunaux Coutumiers », d'imposer une « Société de secours mutuel pour la race fang »[1]. La conscience plus précise que prennent, les « évolués », de leurs problèmes, leur volonté de recouvrer une certaine autonomie, conduisent l'administration à préconiser au moment même où l'assimilation totale s'affirme juridiquement une « évolution dans le cadre des institutions traditionnelles » — alors que vingt-cinq années plus tôt elle cherchait à atteindre les autorités traditionnelles. Ainsi le veut la situation coloniale, qui oblige la société dominante à transformer sa politique en fonction des groupements qui lui « résistent » au sein de la société colonisée.

En dehors de ce rôle de révélateur, le *Congrès Pahouin* a mis en avant un certain nombre de problèmes et suggéré des solutions[2]. D'après le compte-rendu des séances, il apparaît que celles relatives à la « coutume » et à « l'organisation des chefferies » donnèrent surtout lieu à « des débats animés ». Nous avons, quant aux suggestions faites en matière de coutume, évoqué l'essentiel à propos de la crise affectant les rapports entre sexes et l'organisation familiale. Il convient d'ajouter que, dans le domaine des transformations religieuses, un « vœu » fut émis à l'encontre du culte *Bwiti*[3]; c'est essentiellement l'œuvre des « chefs, qui voient dans le Mbouiti une menace pour leur autorité » et de certains délégués « qui sont liés aux Missions »[4]. Ce qui est significatif, comme nous le montrerons, de l'importance réelle, politique et religieuse, de ce culte, au sein de la société fang actuelle. Avant d'examiner les questions relatives aux « chefferies » et à la « crise de l'autorité », qui sont le centre des préoccupations des congressistes, signalons les diverses indications apportées.

---

[1] Toutes tentatives étroitement surveillées par les autorités administratives et qui font l'objet de multiples « rapports de police ».

[2] Cf. une brochure établie par le Bureau des Affaires Politiques et Sociales, Territoire du Gabon.

[3] Cf. *Vœux*, II, 4, « Que la lutte contre le culte Bouiti soit entreprise ».

[4] Compte rendu du Secrétaire du Congrès Pahouin.

Les faits d'ordre économique sont évoqués « sans passion »; bien que les revendications exprimées soient significatives d'un développement rudimentaire puisqu'elles demandent : implantation et développement des cultures industrielles, équipement mécanique, étude d'un plan d'industrialisation, création d'un élevage véritable, organisation du commerce en produits de traite [1], multiplication des voies de communication. En ce qui concerne la « politique du travail », les délégués, manquant de maturité et d'expérience personnelle (il n'y a quasiment pas de salariés parmi eux), finissent par donner leur accord à des « vœux » vagues en matière de protection de la main-d'œuvre et d'aménagement du salaire des manœuvres. Par contre, le désir exprimé de voir se multiplier les « concessions rurales » [2] est significatif de l'évolution agricole et, parallèlement à cette dernière, d'un souci d'appropriation réelle et définitive — pour les communautés villageoises et les individus. Ce désir, qui marque une transformation profonde du droit traditionnel, n'est pas seulement lié aux caractères nouveaux de l'économie fang mais encore à une volonté, toute récente (et confuse), de posséder véritablement le pays fang et de se protéger contre l'extension des exploitations européennes. Enfin, le ton moderniste est donné par les revendications exprimées en fait d' « hygiène sociale » et « d'enseignement ». Et l'on voit combien l'attention des membres du *Congrès Pahouin* a, en fait, été centrée sur les problèmes que posent la décomposition des organisations de base (système de répartition des femmes, mariage et stabilité de la famille restreinte) et la dénaturation du système politico-judiciaire en raison de la main-mise administrative. Ce sont les seuls qui donnèrent lieu à des débats précis.

Malgré les réticences des autorités [3], la majorité des délégués demanda « que soit instauré un chef supérieur élu ». L'opposition des seuls représentants du Woleu-Ntem, qui votèrent contre la proposition, s'explique autrement que par la plus forte pression administrative à laquelle ils sont soumis (les autorités locales ayant le contrôle du Congrès); par une structure sociale moins essentiellement atteinte : ce qui n'impose pas, avec la même urgence, un symbole d'unité et un foyer commun d'autorité; par une rivalité politique qui s'affirme, depuis 1945, entre leaders fang du Bas-Gabon et du Woleu-Ntem. Le sens de la revendication est apprécié justement par l'administration. Une circulaire commentant les « vœux » exprimés indique : « Il semble donc que le vœu (des Fang) de se donner un chef supérieur représentant la race et regroupant les énergies réponde, à leurs yeux, à une nécessité vitale, celle de maintenir cohérent et fort le groupe ethnique devant les dangers d'effritement et de dissolution qui le menacent », en même temps qu'il révèle « une réaction très intéressante de certains autochtones devant les récentes mesures législatives »[1].

---

[1] Un vœu tel que celui-ci, III, 3, « que l'approvisionnement du commerce indigène soit assuré; que notamment un certain contingent de marchandises lui soit réservé dans les arrivages de l'extérieur », est significatif de la faible part concédée au secteur indigène et du besoin de « marchandises ».

[2] *Cf.* Compte-rendu; il est demandé « qu'au procès-verbal de la séance soit inscrit un vœu traduisant le désir que les concessions rurales soient libéralement accordées aux indigènes et même à des villages entiers ».

[3] *Cf.* Compte-rendu; « ...la question du chef supérieur fang fut posée... je pense que la plupart des chefs de canton avaient été catéchisés puisqu'ils votaient presque tous ce vœu manifestement contraire à leur intérêt ».

La période d'effort de guerre par ses exigences (contrainte affirmée, production accrue, activités de cueillette et portage) a donné, aux problèmes, une particulière acuité. Elle est suivie d'une détente, d'une période de réformes, qui accentuent la confusion mais permettent une certaine reprise de l'initiative indigène. C'est en fonction de cette double impulsion qu'il convient d'envisager les réactions qui se manifestent après 1945. Une prise de conscience, à laquelle le *Congrès Pahouin* contribua[2], de la situation réelle des groupements fangs (particulièrement vive chez les représentants des régions les plus affectées) et une volonté de remembrement, de reconstruction autour d'un symbole d'unité. Un certain particularisme « racial » qui va à l'encontre de la législation nouvelle, ne tenant aucun compte des diversités ethniques, et repose sur une affirmation des caractères proprement fang[3]. Ce sont des aspects que le mouvement de regroupement clanique affirmera sitôt après le *Congrès Pahouin.*

a) *Le Problème des chefferies.*

Malgré une majorité de chefs administratifs, les délégués de Libreville parvinrent à aborder le problème des chefferies. L'un d'eux indique avec force que « la crise d'autorité » est liée au fait de la dispersion (l'éclatement des clans et l'éparpillement n'ont cessé qu'à une époque récente) qui a détruit l'unité politique normale, le *clan*, et au fait que les chefs sont uniquement des « créations administratives » (le « véritable chef, c'est le chef de clan »). Ainsi, se trouve suggéré le caractère artificiel des groupements créés par l'administration et des « autorités » imposées à ces derniers. Les rapports ont, depuis longtemps, signalé « qu'il y a loin des chefs légaux aux chefs réels » et rappelé que les premiers, « en raison de leur origine, n'ont en général guère d'autorité sur leurs gens »[1]. Ils sont compromis en tant qu'autorité établie de l'extérieur par la société coloniale; ils ne correspondent pas à un élément existant dans l'ancienne organisation sociale — et cela affirme leur caractère « imposé ». Dans le même temps, les *leaders* véritables des villages se réservent les avantages de l'opposition plus ou moins latente et de la résistance aux exigences administratives. Le thème de l'opposition aux « chefs » a notamment dominé le mouvement de regroupement clanique, d'autant plus que les « évolués, qui aspirent à jouer un rôle politique », ont joint leurs attaques à celles des traditionalistes.

---

[1] Lettre-circulaire, aux chefs de Région, commentant les Vœux du Congrès Pahouin.

[2] Ce qui fut reproché aux organisateurs du *Congrès* par les éléments les plus conservateurs de l'administration.

[3] Ainsi la lettre des Fang de Libreville, demandant un chef Supérieur, ré-affirme l'hostilité à l'égard du peuple rival, les Mpongwé : « Les Fangs... n'acceptent et n'accepteront jamais d'être commandés par les Pongwés... » Dans une toute autre région du Gabon, la Ngounié qui constitue une mosaïque de peuples, le *Rapport politique de* 1949 note « une renaissance du racisme local »; la réaction déborde dont les limites de l'ethnie fang.

Nous avons montré, dans le chapitre précédent, combien la société fang ancienne ne disposait pas d'une véritable hiérarchie mais plutôt d'un ensemble de prééminences soumises au contrôle de tous; l'administration n'eut donc pas la possibilité de fonder son autorité sur des chefferies puissantes. Par ailleurs, nous avons indiqué que la prééminence dominante, celle de l'*ésa* (géniteur, père *lato sensu*) repose sur un lignage plus ou moins étendu et tire sa force du culte rendu aux ancêtres : l'*ésa* est celui qui possède l'*évòra biéri* (panier contenant les crânes des ancêtres); et l'*ésa* ne devient un « chef » que dans la mesure où, « dilatant sa zone d'influence », il s'est imposé en tant que personnalité puissante. La nature même de l'économie fang ancienne, toute orientée vers la conquête, et l'instabilité des groupements, qui entraînait un manque d'attachement au sol et de socialisation durable du cadre géographique, expliquent que le « patriotisme biologique »[2] soit alors seul agissant. De plus, les forces centripètes qui poussent à l'agrégation de lignages affiliés et de clans[3] sont, durant l'époque récente, moins actives que les forces centrifuges qui poussent à la fragmentation et à la dispersion; cependant que l'action missionnaire intensive, s'attaquant au culte *bièri*, atteint les bases sacrées des groupements claniques. L'administration n'a pu organiser son commandement ni sur une hiérarchie stable, ni sur une unité politique précisément localisée. Elle a donc imposé des divisions administratives arbitraires (cantons et terres) et choisi les intermédiaires qui étaient le mieux à même de la servir. Ces derniers, le plus souvent impopulaires, se sont contentés d'exploiter à leur avantage une situation qui les a compromis définitivement [1] ou ne sont que des « hommes de paille » sacrifiés à l'administration [2]. L'organisation politique des Fang (qui reposait sur un système de prééminences et d'équilibres de forces antagonistes) a été essentiellement atteinte; mais il n'y eut rien, sinon des expédients, pour la remplacer.

---

[1] Rapports politiques du Djouah (1er sem. 1938) et du Woleu-Ntem (1er sem. 1937).

[2] Le « patriotisme biologique » est opposé au « patriotisme géographique » par le géographe E.-F. GAUTIER qui imposa ce couple de notions.

[3] TESSMANN fait allusion à ce mode de fédération plus ou moins lâche des *ayôg* formant un groupement supérieur qu'il nomme « tribu ». Cf. *Die Pangwe.*

Lors du *Congrès Pahouin*, les chefs, sachant qu'ils représentent surtout l'administration, admettent eux-mêmes le principe de l'élection (IV, 5) — vœu « manifestement contraire à leur intérêt », précise un rapport officiel — mais refusent que l'*ayôg* serve de cadre à de nouvelles chefferies [3]. Cependant que la minorité dite « évoluée » s'efforce de ré-interpréter l'ancienne structure clanique dans un sens moderniste : combinant le principe d'une unité politique proprement fang *(ayôg)* et le principe de l'élection par tous les hommes adultes. L'accomplissement au Cameroun, au sein des peuples parents de la région du Ntem, d'une réforme reconnaissant des « chefs de groupement » élus par « tous les mâles du clan » [4] contribuera à imposer ce type de solution aux éléments fang les plus agissants. Le *Congrès Pahouin* ne fut pas suivi de réalisations; il a néanmoins donné une impulsion et permettra aux initiatives fang de se manifester : « mouvement de regroupement clanique » *(alar ayôg)* et « mouvement de regroupement des villages » mettront en évidence les soucis d'ordre politique qu'il a révélés.

---

[1] Un rapport d'inspection concernant les « plaintes » des fang de Kango (janv. 1937) évoque les « abus des chefs de canton » en matière d'impôts, en fait de palabre et d'instruction des divorces, de détournement des femmes mariées, et parle « d'exactions commises ». Cf., aussi, F. GRÉBERT, *op. cit.*

[2] Rapport de présentation au Conseil Représentatif du Projet de réforme des chefferies, 1948.

[3] L'un des « chefs » affirme, en évoquant les anciennes guerres entre *ayôg*, « ce serait la guerre! »; le projet de rétablissement et de reconnaissance administrative des chefs d'*ayôg* est repoussé.

[4] Réforme dite Bourdier-Granier, 1944-1945.

b) *Exemple des groupements fang du Woleu-Ntem.*

Avant d'étudier ces dernières précisément, nous voudrions illustrer les observations précédentes de quelques exemples empruntés surtout à la région du Woleu-Ntem. La division du pays en « cantons » et « terres », seules unités dépassant le village où l'autorité reste concédée à un « chef » indigène, n'a pu se faire qu'en tenant compte des considérations géographiques et surtout de la commodité de l'administration. Le système de commandement imaginé est absolument artificiel quant à la base territoriale et humaine qui le supporte, quant au mode d'autorité qu'il prétend instaurer. Il réunit au sein d'une même « unité » un grand nombre d'éléments relevant de clans étrangers, qui ont entre eux des liens « d'alliance » mais qui, le plus souvent, vivent sur des souvenirs d'antagonismes anciens. Le cas des cantons du Haut Woleu-Ntem, où la base clanique reste la moins altérée, n'en est pas moins significatif de ce « panachage ».

TABLEAU VI

DISTRICT DE	CANTON DE	Groupement. dominant	% POPULATION du canton	NOMBRE DE clans
Bitam	Nord	Effak	34 %	27 pour l'ensemble du District[1]
	Sud	Éba	31 %	
	Ekorité	Kòjé	23 %	
Oyem	Kyé-Nyé	Esèngi	40 %	12
	Woleu	Òžip	32 %	17
	Bissok	Esèngi	23 %	10
	Ellelem	Bŏkwé	24 %	18

Les documents administratifs, faisant le bilan des échecs, ont insisté sur le fait qu' « il existe souvent entre les clans des violentes rivalités »[2] contraires à tout effort de « regroupement »; sur le fait que les « petits groupements »[3] sont seuls stables et que la chefferie efficace ne dépasse pas, en général, le niveau du corps de garde », c'est-à-dire du *nď è bòl* (lignage mineur). Le rapport de la région Ogooué-Ivindo, pour 1943, précise très nettement : « Des chefs, il n'en manque pas; il y en a autant que de corps de garde et ce n'est pas peu dire... L'investiture officielle n'aura pas pour autant fait un chef de canton ou un chef de terre de celui qui n'est et ne sera jamais qu'un chef de famille ». Il faudrait ajouter que cette « investiture » a bien au contraire un rôle négatif. Le « chef », dans le meilleur des cas, ne pourrait être que l'homme d'un clan. Cela même n'est pas. Les antagonismes (l'opposition lignage d'aîné — lignages de cadets, notamment) subsistent encore, effacés lorsqu'il s'agit de réagir en face d'éléments étrangers, actualisés lorsqu'il s'agit d'affaires internes. Les Ožip du canton Ellelem (district d'Oyem) nous ont révélé que l'opposition des leaders de deux groupements de villages, l'un étant chef de canton, s'appuie sur les antagonismes entre lignages que nous venons de rappeler. Les « chefs » sont enfin concurrencés, dans leur propre clan, par des personnalités nouvelles qui aspirent à un rôle politique.

---

[1] Utilisation du recensement de 1936, qui est le seul document important, mais ne vaut quant au nombre des clans que pour l'ensemble du District.

[2] Rapport annuel, Gabon, 1933.

[3] Le rapport Le Testu pour le Woleu-Ntem, année 1934, après avoir marqué sa préférence pour les « petits groupements », affirme que « l'indigène, sauf exception, ne possède ni la persévérance, ni la *méthode*, ni la suite dans les idées qui sont nécessaires au gouvernement d'un groupe d'hommes important ».

Il faut rappeler que la position du « chef » a également été compromise en raison du pouvoir judiciaire, appuyé sur l'administration et sur une règlementation « adaptée », qui lui a été concédé. Il n'est qu'une autorité d'appel, un arbitre dont une des parties espère un avantage sur la base d'un règlement étranger à la coutume [1]. Il tend souvent à abuser d'un pouvoir qui n'est fondé que sur une autorité toute extérieure, mais puissante, rejetant les villageois, comme l'a signalé Grébert, vers les « arbitres non officiels, les chefs réels des villages ». En ce domaine important de la palabre, l'arbitraire de certains « chefs » ainsi que les bouleversements apportés en matière de règlement des différents et de répression, ont atteint gravement le principe même de l'autorité fondée anciennement sur le fait de « savoir parler » au nom de la coutume, autant que sur la qualité de géniteur *(ésa)* ou la valeur guerrière. Surtout que, dans le même temps, l'impossibilité de recourir à la violence, la multiplication des différends due aux transformations économiques et au dépérissement de la « morale traditionnelle », ont donné une place exceptionnelle au rôle de « conciliateur » *(nté mözö)*.

---

[1] Un rapport de la Subdivision de Lambaréné (1er sem. 1939) où les Fang sont en contact avec une ethnie étrangère, les Galwa, donne un exemple caractéristique de ce comportement. « Il n'est pas rare de voir des Pahouins faire régler les affaires de famille par des Galwa dans l'espoir d'avoir plus facilement raison avec des juges ne connaissant pas leurs coutumes. »

Le mouvement de regroupement clanique, mieux que le *Congrès Pahouin*, manifeste la volonté de créer des chefferies réelles dépassant le cadre du village. Il ré-affirme la parenté existant entre clans relevant d'une même unité tribale, afin de retrouver, au niveau d'une région restreinte, des groupements de quelque importance liés par la « fraternité d'*ayôg* ». Il fonde l'autorité sur l'élection, à laquelle participent tous les mâles adultes présents lors de la réunion; comportement moderniste dans son expression mais qui correspond néanmoins à cette « tendance égalitaire » repérée à différents niveaux. En 1948, lorsque l'administration ne s'oppose pas ouvertement au mouvement, les chefs élus affirment leur autorité dans la région d'Oyem, et certains rapports suggèrent de reconnaître « le fait accompli » et de ne pas provoquer l' « hostilité déclarée des véritables chefs » [1] — tolérance qui ne sera que de courte durée. Rares sont les chefs administratifs, par contre, qui aient pu accepter le mouvement et en tirer une confirmation de leur autorité; la plupart d'entre eux recherchent l'appui de l'administration en manifestant ainsi combien leur pouvoir est fondé en dehors de la société fang.

Des problèmes similaires existent dans le cadre du groupement villageois. Surtout lorsque celui-ci juxtapose des éléments appartenant à des clans étrangers *(mfulana möyôg)*; ce qui est le cas dans le district de Mitzic : au long des routes, 45 % des villages sont « mélangés » [2] et le rapport annuel de 1935 peut parler de villages « tout à fait artificiels ». Dans le cadre de ces derniers la véritable unité reste le *nd'è bòt* ayant son corps-de-garde distinct, son « foyer commun ». Lors du mouvement de regroupement clanique, lorsque certains villages se « cassèrent », la rupture sépara chacun de ces éléments composants. L'intérêt (ainsi le désir de se maintenir aux abords des centres) et surtout le recours au système des « alliances » (moyen permettant à deux groupements de vivre en paix en s'obligeant réciproquement) ont pu donner à la cohabitation un fondement plus réel — fragile cependant; mais ces exemples restent exceptionnels. En fait, ces *amalgames* sont les plus stables dans les petits villages : le signe en est alors l'existence d'un seul corps-de-garde; cela aussi est rare. L'autorité, dans les villages « mélangés », ne dépasse guère le cadre de chacun des fragments claniques juxtaposés —

---

[1] District d'Oyem, rapport de tournée de janvier 1948.

[2] Alors que sur une piste de l'intérieur (piste de Médègue) difficilement accessible, seulement 13 % des villages sont mixtes, et les éléments juxtaposés sont « alliés » entre eux.

« il y a parfois cinq ou six *ayong* représentées et autant de chefs dans un village », précise un rapport, et la « chefferie » y reste artificielle, réduite avec beaucoup de difficultés aux seules tâches imposées par l'administration.

Lorsqu'il s'agit de villages homogènes composés de plusieurs *nd'è bòl* apparentés (correspondant aux lignages mineurs crées par les frères ou fils du fondateur) l'unité est réelle. La cohésion tend à se maintenir par le jeu d'un *principe d'alternance* qui distribue l'autorité à chacun des *nd'è bòl* importants, tout en marquant la prééminence de la lignée du fondateur. Nous en donnons quelques exemples relevés sur Mitzic et sur Oyem :

TABLEAU VII

Village de	**Fouk Solé (M) (Esibib)**	**Nkar I (M)**	**Nkang (O)**	**Mékak (O)**	**Mbomo (O)**	**Akoko (O)**	**Nto (O)**
Dévolution de la chefferie réelle dans chacun des *nd'è bòl*	1 1 2 2 1 2	1 1 2 3	1 1 3	1 2 1 1 1	1 2 2 2 1 2 3	1 2 2 1 2 2 2 1 1	1 1 1 2 1
Nombre de *nd'è bòl*	2	3	3	2	3	3	4

(M) Mitzic (O) Oyem

Il est très rare que l'autorité demeure dévolue continuellement en ligne directe, de père en fils; cela n'arrive que lorsque la lignée aînée, qui est en même temps celle du fondateur, a su maintenir une prééminence non contestée. L'accomodement, que représente le recours plus ou moins caractérisé au principe d'alternance, ne va pas à l'encontre du système fang, car il n'existe, comme l'a rappelé un délégué du *Congrès Pahouin*, « aucune coutume imposant l'hérédité du pouvoir ». Il tend à affermir la coopération entre groupements qui sont tenus à vivre ensemble, ne serait-ce que parce que l'administration s'oppose depuis près de vingt ans à toute nouvelle fragmentation[1].

Au niveau du groupement villageois, l'autorité établie par l'administration n'est guère plus efficace qu'au sein des unités plus importantes. Dans un village créé sur ordre administratif, aux abords du Poste de Mitzic, le chef-fondateur reçut le surnom de *Âmvönë kâ*, « celui qui sait tout supporter »[2]; ce qui reste significatif de l'état d'esprit avec lequel est accepté ce rôle d'intermédiaire. En 1934, un rapport politique reconnaît que « la plupart des indigènes ne se soucient nullement d'être chefs »[3]. Le processus de dérobade apparaît nettement dans certains villages où le pouvoir administratif, sorte de doublage, existe indépendamment du pouvoir réel; ainsi à Engongone (sur Oyem) qui constitue un groupement yèngwi très actif :

VILLAGE DE ENGONGONE :

Dévolution du pouvoir réel.	*Dévolution du pouvoir administratif.*
(1) Mözögo Mötulu (fondateur)	(a) Neveu paternel de (1).
(2) Fils de (1)	(b) Parent d'une lignée collatérale.
(3) Neveu paternel de (1)	(c) Chef d'un petit groupement « allié » fixé à Engongone.
(4) Fils de (3)	(d) Fils de (3).

Ce n'est qu'en 1925, avec l'avènement du « chef » actuel, que les deux types de pouvoir coïncident pour la première fois; mais la dérobade peut se réaliser à nouveau si les circonstances l'exigent. Le plus souvent, le chef réel abandonne l'autorité administrative à un neveu paternel ou à un fils. Ce qui lui permet d'agir par un intermédiaire qu'il peut contrôler de manière très précise; ce qui est une satisfaction apparente donnée à l'administration qui, dans une société où la séniorité joue encore un rôle considérable, est néanmoins obsédée par la recherche « des chefs jeunes et énergiques ». On peut également remarquer l'incompatibilité existant entre les deux modes d'autorité, et noter l'*instabilité de celle qui est d'origine administrative*, en comparant la dévolution du pouvoir administratif — qui révèle une sorte d'accélération — et la succession des « aînés » dans chacun des *nd'è bòt*. Nous donnerons ainsi l'exemple typique du village de Akok (sur Oyem) qui est au centre d'un petit peuplement kòjé :

---

[1] Nombreux sont les rapports de tournées qui signalent le renvoi autoritaire des « écarts » au sein du village central.

[2] De *âmvön*, patience, support; cf. *Lexique Fang-Français*.

[3] Rapport annuel du Woleu-Ntem, année 1934.

VILLAGE DE AKOK :

Succession à la « chefferie »

(1) Asumu Mômbé. (fondateur)
(2) fils de (1)
(3) fils de (1) (1915)
(4) fils de (2)
(5) fils de (2)
(6) fils de (3)
(7) p. fils de (3)
(8) ar. ar. p. fils de (1)
(9) ar. ar. p. fils de (1) *Chef actuel*

Successions au sein des 3 « nd'è bòl »

(1) Asumu Mômbé

	(2) Mômbé Asumu	(3) Evònò Asumu	Òlò Asumu (troisième fils)
(4)	[f]	[f]	[f]
	[f]	[f] *ntòl* actuel	[f] *ntòl* actuel
(9)	[f] *ntòl* actuel et *chef actuel* du village.		

Ce dualisme, qui révèle la co-existence d'un pouvoir officiel et d'un pouvoir réel, n'agit pas seulement en tant que moyen de dérobade permettant de limiter l'emprise administrative. Il est souvent cause de graves déséquilibres : parce qu'il contribue à la destruction de l'autorité dans une société non hiérarchisée et profondément bouleversée par la situation coloniale; parce qu'il partage les groupements en partisans de la collaboration avec l'administration et « résistants » à cette dernière [1]; parce que le chef administratif, s'il a personnalité et ambition, peut utiliser l'important appui extérieur dont il bénéficie et s'imposer à l'encontre des autorités réelles. Nous avons justement signalé combien le mouvement de regroupement clanique avait actualisé les conflits de cette nature.

c) *Les nouveaux types de différenciation.*

Ce n'est là qu'une première série de problèmes apparaissant par rapport au contexte traditionnel. Il importe maintenant d'examiner ceux qui naissent de la transformation interne des groupements fang; tout d'abord, des changements affectant les processus de différenciation qui opèrent au sein de la société pahouine. Au moment même où le clan, le lignage et la « parenté » — ces puissants facteurs d'unification — sont atteints profondément (par éclatement et dispersion, par perte de leur fondement sacré), la situation coloniale multiplie le nombre et change le sens de ces processus. Les structures sociales sont transformées à des degrés divers selon les circonstances locales, et des forces politiques nouvelles cherchent à s'exprimer — la crise du pouvoir est maintenant, en partie, liée aux manifestations de ces dernières. C'est cela que pressent certain administrateur en écrivant : « Une réforme des chefferies est souhaitée dans tous les milieux indigènes, évolués et non-évolués »[1]. A l'opposition ancienne, plus ou moins directe, au pouvoir d'origine administrative, s'ajoute l'entrée en compétition de catégories sociales nées de la colonisation; elles s'efforcent de jouer un rôle, d'être représentées. Quelles sont-elles donc?

---

[1] Fait noté par un rapport officiel : « Il est à remarquer que dans les villages, surtout chez les Fangs, il y a toujours deux clans : ceux qui sont avec le chef, ceux qui sont contre le chef... Les jeunes gens lettrés sont toujours contre les chefs, sauf naturellement si un intérêt immédiat commande le contraire... »

La présence européenne, bien que séculaire au Gabon, est quantitativement réduite : elle représente 9,2 °/₀₀ de la population africaine; mais le pays fang se trouve au contact des zones qui rassemblent la quasi-totalité du peuplement européen et la proportion s'y trouve alors élevée à 18,2 °/₀₀. Ce voisinage, recherché lors des dernières migrations pahouines, en même temps que la place occupée par les Fang dans l'économie locale, ont accentué l'emprise de la société coloniale sur ce peuple, accéléré les processus de différenciation. Les études anglaises, consacrées aux phénomènes de *culture-contact*, ont évoqué selon un schéma maintenant classique le rôle des « agents européens » de transformation socio-culturelle. Nous nous contenterons donc d'une évocation rapide, voulant surtout repérer comment les changements affectent la structure sociale et modifient les rapports d'ordre politique.

L'action d'évangélisation et l'enseignement ont suscité deux types sociaux nouveaux, le « chrétien » et le « lettré »; les représentants en sont peu nombreux mais s'imposent au niveau des villages par leurs comportements différents, ajoutés ou substitués aux comportements traditionnels. Ils se distinguent eux-mêmes en catégories plus ou moins précises qui entretiennent des rapports hiérarchiques ou de rivalité : pour le premier type, le prêtre indigène et le « catéchiste », le catholique et le protestant; pour le second, l'instituteur et le moniteur, le « certifié »[1], le commis, le clerk. En tenant compte des seules différenciations à caractère religieux, on constate actuellement l'existence d'antagonismes entre « chrétiens », traditionalistes et sectateurs du culte *Bwiti*, entre catholiques et protestants. Chacun de ces antagonismes prenant d'ailleurs un sens politique, car on ne conçoit pas en milieu africain une emprise religieuse qui ne soit en même temps politique. Les rapports périodiques font souvent allusion aux oppositions existant entre l'administration et les missions religieuses[2], aux manifestations d'une « espèce de lutte religieuse entre Catholiques et Protestants »[3]. Les divisions de la société coloniale s'inscrivent au sein de la société colonisée et entraînent celle-ci dans des luttes d'influence qui lui sont en grande partie étrangères : particulièrement vives lors des périodes d'élection durant lesquelles rivalisent souvent « candidats de l'administration » et « candidats des missions »[4]. Les sectateurs du culte *Bwiti* s'opposent, eux, aux « chrétiens » — par leur volonté d'établir une religion vraiment fang — et aux « chefs » — par leur désir de récupérer le rôle politique qui appartenait aux anciennes « société d'hommes ». Ils représentent une force qui, en certaines régions (Libreville, Kango, Médouneu), s'impose par la crainte qu'elle inspire. Comme typique de ces divisions à fondement religieux, nous donnerons l'exemple du petit village de Nkoumadzap (Médouneu) où s'élèvent un « poste » catholique et un temple *bwiti*, où la population pourtant réduite se partage en une majorité de soi-disant catholiques, une minorité de traditionalistes et quatre sectateurs du *Bwiti*. Le fait que ces éléments puissent coexister prouve que les tensions qu'ils impliquent — actualisées en certaines circonstances — sont dominées par des facteurs d'unité (la « parenté » existant entre les villageois et l'appartenance au clan Òyèk encore cohérent en cette région) et contrariées par l'utilisation plus ou moins complémentaire des diverses techniques religieuses.

---

[1] Rapport politique, Oyem, 1947.

---

[1] Le possesseur du Certificat d'Etudes Primaires bénéficie d'un prestige considérable; son diplôme lui est un titre à large valeur sociale.

[2] Exemple dans le rapport de la Subdivision de Booué, 3e trim 1935 : « Difficultés accrues... par la présence des deux Missions de la région, dont les catéchistes minent sourdement le peu d'autorité des chefs de tout ordre, en présentant les Missions comme des lieux de refuge pour les femmes mécontentes de leur mari et du travail qu'il leur impose, et pour les indisciplinés qui vont y passer quelques jours afin d'éluder les travaux du village. »

[3] Allusions à cette « lutte », « dont les conséquences eussent pu être en temps normal d'une certaine gravité », sur Booué et Makokou, dans le rapport de 1943, 2e sem.

[4] Au Woleu-Ntem notamment, à Oyem, où la Mission catholique s'est efforcée d'imposer les représentants locaux et d'avoir ainsi sa propre politique parfois hostile à l'administration (1949-1950).

Quant aux « lettrés », suivant la dénomination souvent employée, nous montrerons combien leur action a été la seule à avoir une signification directement politique. Elle fut longtemps limitée aux centres importants, mais elle s'est maintenant diffusée en raison même du rôle joué par le « lettré » dans la plupart des villages. L'établissement d'un nouvel usage en matière de dot — celui de dresser la liste *(kalaġ)* des dons faits à la belle famille — a établi l'importance de ce dernier; en même temps que jouent sa qualité d'auxiliaire des chefs et des commerçants, sa fonction « d'interprête », de commentateur des lettres ou de certains journaux locaux : tel *Méfoé*, publication réalisée par la Mission Protestante Américaine d'Elat (Cameroun) qui s'impose comme « le journal des Fang ». Les signes sont multiples qui indiquent le passage d'une civilisation fondée sur la tradition orale à une civilisation fondée sur l'écriture. En ce sens, le mouvement de regroupement clanique fut significatif : justifié par des textes capitaux, la « légende d'origine » et les « statuts » propres à chaque *ayóg*, il s'accompagnait d'un ensemble de manifestations bureaucratiques : rédaction de compte-rendus des réunions et de « décisions », établissement d'une comptabilité sommaire des sommes versées à la caisse *(mbâk)* de la tribu. Il en fut de même dans les régions où l'association *Ngòl* s'établit quelque temps. Dans la mesure même où s'élargit le recours au document, le rôle du « lettré » s'insère dans la société fang et ne se limite plus à celui d'intermédiaire entre la société coloniale et les villageois. Cela explique les aspirations politiques qu'il manifeste, souvent hostiles et à l'administration et aux « Vieux Fang ».

Parmi les processus de différenciation particulièrement agissants, nous devons maintenant évoquer *ceux qui sont liés à un contact plus étroit avec la société coloniale;* qu'il s'agisse des agents de cette dernière ou d'éléments retournés à leur village après avoir vécu, durant plusieurs années, hors de leur milieu coutumier. Dans la première catégorie, évoquons les « chefs » et les auxiliaires de l'administration, les salariés des entreprises européennes; dans la seconde, les anciens citadins et les anciens « militaires ». Pour ceux-là, le caractère distinctif est la situation de *client*, plus ou moins fidèle, d'un des éléments de la société coloniale, le renforcement de la dépendance. Ils peuvent d'ailleurs s'appuyer sur cette puissance pour établir leur prééminence vis-à-vis des villageois; leur comportement a toujours un caractère ambigü et peut évoquer un « double-jeu » très rudimentaire [1]. Nous donnerons à cet égard l'exemple d'un de nos informateurs, Florentin : jeune homme ambitieux, éduqué par la Mission catholique, qui compensait sa fonction d'assesseur auprès du Tribunal de Conciliation d'un district du Woleu-Ntem par un rôle important dans une des principales « paroisses » du culte *Bwiti* et par une grande activité, lors du mouvement clanique, qui lui valut une dignité dans la nouvelle hiérarchie. Il recourt à chacune des lignes de force qui peuvent affermir son autorité, en dépit de sa position administrative, sur les divers groupements locaux.

Quant aux éléments qui retrouvent leur milieu après une rupture, due à un séjour dans les villes ou hors du Gabon, il se révèle que leur nouvelle intégration est difficile. Ils sont convaincus d'avoir acquis une supériorité sur les villageois — ainsi, tel homme jeune, retourné au village après un séjour à Libreville, s'est très tôt séparé de sa famille « parce que les cases n'y étaient pas assez propres et assez modernes » — et n'acceptent plus sans réactions la forte contrainte administrative existant « en brousse » — après 1944, de nombreux exemples en furent donnés par les « tirailleurs » libérés, dont certains rapports évoquent l' « indiscipline » [2]. Ces éléments sont colporteurs de modèles culturels et de comportements nouveaux. Le culte *Bwiti* a été emprunté, et diffusé en pays fang, par les travailleurs qui séjournèrent dans le Bas-Gabon. Le mouvement de regroupement et de modernisation des villages est soutenu, au Woleu-Ntem, par quelques anciens combattants qui voudraient établir des gros groupements imités de ceux des campagnes française et nord-africaine. Ce sont là des agents qui, par leur nombre accru, agissent de plus en plus profondément et aspirent à un rôle de leader au sein d'une société fang modernisée sous leur impulsion.

Nous ajouterons enfin, sans que ces distinctions puissent être très strictes car elles se recouvrent en partie, les modes de différenciation qui sont liés au *développement de l'économie locale*. Le modeste « commerçant » fang, avatar moderne de l'ancien traitant, jouit d'un statut privilégié. Il est le détenteur de richesses particulièrement recherchées dans un pays où le marché de consommation est loin d'être saturé, et où, à l'ancienne capitalisation en « marchandises » s'ajoute, de plus en plus élargie, la demande en produits réellement consommés. Il est par excellence le *nkumakuma*, « celui qui possède », et nous avons montré précédemment dans quelles conditions sa « richesse » est reconnue en tant que créatrice de prééminence et garantie. Sa mobilité explique, par ailleurs, qu'il soit un élément de liaison entre les groupements, un colporteur de marchandises et d'idées. Il paraît en général attaché à ce que l'on peut nommer l'*esprit moderniste*[1]. Toutes les interviews, que nous avons recueillies au Woleu-Ntem lors de l'enquête sur le mouvement de regroupement des villages, ont manifesté ce fait : désir de groupements villageois d'un volume plus important, équipés de manière à élever le niveau-de-vie et où le pouvoir, tenant compte des conditions nouvelles, ne serait plus fondé seulement sur la prééminence généalogique ou les exigences administratives[2]. Certain élément ne craint pas d'affirmer avec vigueur : « Nous agirons, guidés par notre député, même si les Blancs s'y opposent ».

---

[1] Cf. G. Balandier, L'utopie de Benoît Ogoula Iquaqua, *in Les Temps Modernes*, 84-85, 1952.

[2] Cf. par exemple, Rapport Ogooué-Ivindo, 1er sem. 1944.

Avec l'extension des cultures dites « riches » quelques villageois ont voulu s'affirmer en tant que « planteurs » ayant la certitude de s'élever dans la hiérarchie sociale »[3]. Dans le pays à cacao, il s'agit le plus souvent de jeunes hommes ayant réussi à planter plus de 5 hectares de cacaoyers et qui marquent de manière évidente leur droit de propriété sur les plantations — cependant qu'il n'existe que quelques planteurs d'importance réelle aux abords d'Oyem et surtout de Bitam. Cette transformation récente (1930-1935) est cependant grosse de conséquences : elle donne au village une assise et une signification nouvelles; elle modifie les rapports sociaux. Non seulement le village est « fixé » par les cacaoyères, mais à son voisinage même le périmètre d'exploitation prend une configuration précise enclosant des parcelles bien limitées (limite = '*ni*). Un droit de propriété s'établit, auquel prétend chaque homme qui cultive, et tend à s'imposer comme définitif, l'abandon du village n'impliquant pas l'abandon des droits sur les arbres plantés[4]. Des groupements apparaissant jusqu'à une époque récente comme des groupes de nomadisme se transforment en communautés agricoles. Les hommes sont devenus agriculteurs et ont la charge des cultures « qui font de l'argent »; ils découvrent que leur puissance économique est directement liée à la quantité de travail qu'ils fournissent — lors du mouvement clanique, par exemple, il était enseigné parmi d'autres « commandements » : « Nous devons travailler pour gagner de l'argent »[1]. Les jeunes hommes les plus actifs éprouvent le besoin de s'entraider, sur la base des groupements de « camarades » *(miõ)*, pour réaliser des défrichements plus importants. La nécessité d'une organisation de type coopératif, permettant d'obtenir de meilleures conditions à la vente, est ressentie par les éléments les plus organisés. L'inégalité s'accuse à la faveur des différences de revenus agricoles, commençant à établir des relations — très rares pour l'instant — du type employeur-salarié. La richesse d'un villageois dépend de plus en plus de ses activités agricoles, tend à se manifester par l'importance de ses plantation autant que par le nombre de ses femmes. Les éléments les plus entreprenants souhaitent une organisation du village qui reconnaisse leur influence, garantisse leurs droits et soit essentiellement fondée sur cette économie en extension.

---

[1] Un rapport de l'Ogooué-Ivindo, année 1948, dû à un administrateur-éthnographe, et spécialement consacré aux problèmes politiques, ne craint pas de signaler « des agitateurs parmi tous les petits commerçants qui font de nombreux voyages « dans le bas » — signe d'une méfiance panique vis-à-vis de ces éléments modernistes.

[2] Cf. G. Balandier et J. C. Pauvert, *Villages Gabonais*, Mémoire de l'Institut d'Etudes Centrafricaines, 5, 1952.

[3] *Rapport* 2*e sem.* 1937, Région de l'Estuaire. En réalité, l'auteur s'inquiète, avec une certaine nuance méprisante, de « l'état d'esprit des petits planteurs indigènes *qui ont cru s'élever* dans la hiérarchie sociale ».

[4] Nous avons justement assisté dans le village de Metsui (sur Mitzic) à un palabre opposant un fragment ayant fait sécession pour s'établir à

Il faudrait ajouter à ces deux types, nés de la nouvelle économie villageoise, celui du « demi-artisan » qui commence à s'établir dans les régions où se trouvent des sources de revenus — il s'agit surtout des « tailleurs »[2] et de quelques menuisiers ou menuisiers-forgerons. Ce sont là des catégories professionnelles qui ne représentent en rien une résurgence de l'ancien artisanat qui, ainsi que l'a signalé F. Grébert il y a près de vingt ans [3], a totalement disparu. Elles s'établissent en fonction des besoins nouveaux et ne rassemblent que des éléments trop peu nombreux pour qu'ils puissent être à l'origine de manifestations ou revendications importantes.

Tels sont les *types sociaux qui tendent à se différencier*, à s'exprimer au-delà des relations fondamentales de la « parenté ». Il en

---

1 kilomètre en avant, et affirmant ses droits sur les anciens cacaoyers et caféiers plantés, et les villageois restés sur place qui tentaient d'accaparer les arbres.

[1] Cahier de réunion d'un dignitaire, Yémissen d'Oyem.

[2] Dans un district à revenus médiocres, comme celui de Mitzic, 11 « tailleurs » étaient officiellement recencés en 1945 pour le seul chef-lieu.

[3] F. GRÉBERT, Arts en voie de disparition au Gabon» *In Africa*, VII, I, 1934. Aussi, G. BALANDIER, Les conditions sociologiques de l'art noir, in *Présence Africaine*, 10-11, 1951, numéro spécial *L'art Nègre* édité par G. BALANDIRE et J. HOWLETT. Tandis que M. H. KINGSLEY, *op. cit.*, évoquait un artisanat florissant au siècle dernier.

résulte, pour l'instant, plus de confusion que l'ébauche d'une structure nouvelle; l'administration ayant une certaine responsabilité en contrariant toutes les tentatives de réorganisation dues à des initiatives indigènes. Le mouvement clanique, qui était l'une de ces tentatives, a parfaitement montré quels èléments tiraient bénéfice de la nouvelle hiérarchie et d'un choix fondé sur l'élection. Donnons-en quelques exemples tirés de l'enquête réalisée en 1949 au sein des tribus les plus actives :

TABLEAU VIII

TRIBU ET localisation (a)	QUALITÉ SOCIALE dominante	DIGNITÉ LORS DU mouvement clanique (b)
Yémisèm (E)	ancien pasteur	Anime la tribu Yémisèm et a tenté de fédérer les tribus Fang du Cameroun
Yémisèm (B)	chef de canton révoqué	Président en tête
Yémisèm (O)	planteur	Président en tête
—	commerçant, ancien élève de la Mission Catholique	Président-Vice
—	ancien cuisinier	Président-Vice
—	ancien agent du Service de l'Agriculture	Inspecteur de la tribu
Yémisèm (M)	commerçant	Président
Yémisèm (Me)	assesseur au Tribunal de Conciliation	Président-Vice
—	commerçant	Directeur du Commerce
Yémisèm (Bo)	ancien tirailleur	Président
Yémvâg (O)	planteur de cacao	Président en tête
Yémvâg (M)	ancien tirailleur	Président en tête
—	chef de village	Président-Vice
—	assesseur au Tribunal de Conciliation	Président-Vice
—	charpentier-menuisier	Gouverneur
—	planteur	Gouverneur
—	planteur	Gouverneur
Yémvâg (Bo)	ancien sous-officier	Président en tête
—	commerçant	Président-Vice
—	chef de terre	Président
Yémödâg (O)	tailleur	Président en tête

Tribu et localisation (a)	Qualité sociale dominante	Dignité lors du mouvement clanique (b)
Yémōdâg (M)	chef de terre	Président en tête
Yémödâg (Bo)	ancien tirailleur	Président
—	chef de terre	Président
—	interprète de l'administration	Président-Vice
—	ancien tirailleur	Président-Vice
—	commerçant	Gouverneur
Yénzòk (B)	gros planteur de cacao	Président en tête
Yéngwi (O)	planteur, ancien élève de la Mission Catholique	Président en tête
—	ancien manœuvre-magasinier à Libreville	Président-Vice
Óžip (O)	ancien sous-officier	Président
—	assesseur au Tribunal de Conciliation	Président-Vice

(*a*) Les abréviations indiquent : (B) Bitam, (Bo) Booué, (M) Mitzic, (Me) Médouneu, (O) Oyem.

(*b*) Le sens exact de ces « dignités » est donné ci-dessous au cours de l'analyse consacrée au mouvement clanique.

Cette liste manifeste, en même temps que la montée des catégories sociales que nous venons de révéler émergentes, le refus presque total des autorités administratives. Le choix, à Bitam, d'un ancien chef de canton révoqué en 1937, symbolise l'opposition à un ordre administratif éprouvé comme de moins en moins adéquat. Il fut difficile de faire justifier ces « élections »; les arguments se réduisant en fait à deux : élection parce que la personnalité est « riche » et qu'on espère engager sa richesse en lui donnant prééminence sur le groupement tribal; élection parce que la personnalité affirme sa connaissance des Européens et qu'on lui demande d'enseigner les moyens de « suivre la vie européenne ». D'autre part, la compétition pour les dignités importantes, la hiérarchie complexe et aux degrés multiples — sinon efficaces — établie par le mouvement clanique, ont montré avec quelle intensité est recherché le pouvoir. La lutte s'exprime à la faveur des anciens antagonismes entre groupements et laisse place aux impulsions proprement politiques données à Libreville ou dans les centres du Cameroun[1] — c'est encore un point où apparaîssent l'ambiguïté et la complexité caractérisant l'actuelle société fang. L'importance accordée, dans l'ancienne société, au prestige personnel préparait cependant à de telles luttes. Les mouvements récents, nés d'initiatives purement fang, ont indiqué les transferts de puissance qui se sont effectués ou s'effectuent au sein de la société pahouine; des valeurs « généalogiques » aux valeurs économiques, de la génération des « anciens » aux jeunes générations qui sont économiquement plus actives et déterminent l'évolution sociale, des traditionalistes aux « modernistes » qui s'appuient sur une expérience et un savoir acquis au contact de l'Européen. Il est important d'ajouter que, lors du regroupement clanique, la promotion de la femme fang fut en partie reconnue — des dignités féminines étant créées ou intégrées : Chef des femmes *(évèt mininga)*, Présidente de la tribu, Gouvernante de la tribu, etc. — cependant que, d'un autre côté, les hommes tentaient de réaffirmer leur autorité sur les femmes et de soumettre ces dernières à un contrôle strict. L'administation, en pratiquant « le torpillage des cadres traditionnels »[2], a d'abord facilité le jeu de ces nouvelles puissances; puis, en s'opposant à elles par crainte de perdre une part de son autorité, elle n'a fait que contrarier une reconstruction sociale qui ne s'est exprimée, jusqu'à présent, que par une série d'essais avortés.

III. Les « initiatives » fang jusqu'en 1950.

Au début du chapitre, nous avons rappelé combien l'emprise de la société coloniale s'était affirmée, de 1910 à 1920, politiquement et économiquement. Cette période marque, pour les Fang, la fin de leur entreprise de conquête et celle de la grande traite où ils s'efforcèrent de concurrencer les peuples détenant les anciens monopoles. Elle révèle, manifestant le caractère nouveau des relations désormais établies entre les Pahouin et la société coloniale, leurs premières réactions positives à la présence européenne et aux problèmes que pose l'altération de leurs structures sociales. Le Bas-Gabon, où le « contact » est plus ancien et plus actif en raison de l'existence des centres urbains et des « chantiers », où le processus de désorganisation a joué plus rapidement, restera longtemps le foyer des « initiatives » fang. Les premières tentatives presque contemporaines, s'effectuent selon deux orientations différentes : l'une ayant un fondement religieux, se révélant capable de récupérer en partie l'acquit traditionnel — c'est le culte *Bwiti ;* l'autre ayant un fondement politique, au sens moderne, et exprimant les réactions de cette catégorie sociale qui est dite des « évolués » — c'est le début de l'opposition politique organisée.

---

[1] Celles du *Comité Mixte Gabonais* (Libreville) de l'*Union Tribale Ntem-Kribi* (non officiellement reconnue) et de l'*Union des Populations Camerounaises* (grands centres du Sud-Cameroun).

[2] Rapport de tournée, Canton Ndou-Libi, *op. cit.*

Le culte Bwiti : une réaction à fondement sacré.

Selon le vieil abbé indigène A. R. Walker, érudit en fait d'ethnologie des peuples du Bas-Gabon, le culte *Bwiti* a été établi chez les Fang il y a moins d'un demi siècle; depuis vingt-cinq ou trente ans « l'engouement de ces derniers est devenu tel — du moins vers le Littoral et sur les rives de l'Ogooué — qu'il dépasse celui de toutes les autres races »[1]. Dans son étude consacrée au « totémisme chez les Fân », qui date de 1912, le P. Trilles ne fait que noter une parenté, fondée surtout sur les aspects symboliques communs, entre le « *Biéri* fân » et le « *Bwiti* fiot » — les Fiot représentant un grand ensemble ethnique s'étendant jusqu'au fleuve Congo. Les ouvrages antérieurs ne mentionnent même pas le mot et l'on peut penser que la « contamination » s'est produite, de 1900 à 1910, par l'intermédiaire des groupements fang les plus avancés, alors établis au Fernan Vaz et jusqu'à Setté-Cama. Ce sont là deux zones de « contact » à l'aboutissement des routes de traite. D'après les informations les plus sûres[2], le culte *Bwiti* a d'abord été diffusé au sein des peuples de la Côte par les esclaves et les Noirs de traite. Il faudrait ajouter que, par la suite, les groupements refoulés en contre-coup de l'invasion fang sont devenus d'excellents propagateurs; parmi ces derniers figurent les Ba-kélé auprès desquels l'explorateur Du Chaillu observa le *Mbuiti*, « idole du clan », vers le milieu du siècle dernier. Les indications de cet auteur révèlent un culte à fondement clanique, rassemblant uniquement les hommes (les femmes participant au « Njambai ») et chargé d'assurer la protection des membres et des biens du groupement[1]. Si la plupart des peuples du Bas-Gabon (Eshira, Ba-varama, Ba-vungu, Ba-lumbu et Galwa, Nkòmi, Oroungou, Mpongwé, etc.), connaissent le *Bwiti*, la plupart ne l'ont acquis qu'en « supplément », ne le mettant pas au centre de leurs activités religieuses. A. R. Walker écrit, dans une monographie des Mpongwé, qu' « il est excessivement rare que des Mpongwé authentiques se fassent initier à cette société »[2]. Le pays d'origine du culte *Bwiti* semble être la Haute-Ngounié; mais les peuples de ces régions eux-mêmes, Mitshogo et Masango, qui en seraient les véritables créateurs, le possèdent en plus d'autres « associations », ainsi le *Mwiri* qui a été étudié comme une société d'hommes à fondement sacré accomplissant des fonctions multiples, judiciaires, disciplinaires et économiques[3]. Ce n'est que chez les Fang, dans les régions où il a pu s'établir fermement, que le culte a pris *un développement exclusif*, visant à accaparer la majeure partie des activités religieuses et politiques : c'est une première constatation que nous aurons à expliciter afin de découvrir le sens de cet « engouement ».

---

[1] Nous devons de vifs remerciements à M. l'abbé Walker non seulement pour ses informations orales mais aussi pour la communication d'études inédites : *Le Bouiti* et *Explication de quelques termes de sorcellerie gabonaise.* Cf. également : ..., Le Bouiti, *Bul. Soc. Recherches Congolaises*, 4, 1924.

[2] Études de l'abbé WALKER, indications dans le livre du R. P. TRILLES, dans certaines notes de Mgr Tardy reprises en partie par M. BRIAULT, in *Sur les pistes de l'A. E. F.*

La totalité des études consacrées aux Fang, de l'Estuaire, de l'Ogooué et du Woleu-Ntem[4], aux environs de 1910, ne signalent pas l'existence du culte *Bwiti* au sein de ces groupements. La contamination était alors très restreinte, et la plupart de nos informateurs ont insisté sur le fait que les « chantiers » du Bas-Gabon furent les véritables centres d'apprentissage du *Bwiti* : ces derniers imposaient en effet le contact continuel de « recrutés » de la Ngounié et du pays fang, ces deux réservoirs de main-d'œuvre. C'est durant la période de 1920 à 1930, celle du plein développement des exploitations, que le culte multiplie ses temples *(mbâza mbwiti)* dans les régions de Lambaréné et de Kango, s'établit à Libreville, se diffuse au long de l'Ogooué et au Woleu-Ntem, par la « piste » qui relie cette région à la Côte, parvenant jusqu'aux villages Ntoumou du Cameroun (district d'Amban). Les anciens recrutés ont joué le rôle de colporteurs du nouveau culte. Cette diffusion marquera, jusqu'à une époque récente, l'influence prépondérante des Fang du Bas-Gabon, de ceux de Libreville notamment qui voudraient faire de cette dernière une « capitale bwiti ». L'organisation est suffisamment établie pour pouvoir transmettre des mots d'ordre de résistance aux exigences administratives : c'est aux environs de 1930 que M., qui manifeste déjà son rôle de leader d'opposition, est poursuivi pour ses activités en tant que « chef bwiti ». L'hostilité officielle se joint alors à celles des missionnaires; des incidents ont lieu, en 1931, dans les environs de Médouneu (Abangotome) à la suite des destructions de temples bwiti opérées par un abbé de race fang; les adeptes du territoire de Guinée-Espagnole sont pourchassés et victimes de peines très graves. De nombreux villages fuient vers les régions d'accès moins facile et le développement clandestin du culte s'accentue; ce n'est que depuis quelques années, après 1945, qu'il fut possible de remarquer des temples établis aux abords des routes carrossables. Cette clandestinité explique la concentration des villages bwiti dans les zones marginales : entre Coco-Beach et Médouneu, par exemple.

---

[1] Du CHAILLU, *op. cit.*, pp. 134, 331 ss.

[2] Documents inédits rassemblés par la Commission d'enquête historique, Libreville, 1949.

[3] A. MACLATCHY, L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo» in *Bul. Inst. d'Etudes Centrafricaines*, I, 1, 1945.

[4] Cf. Lieutenant POUPARD,, Capitaine CURAULT, et Capitaine MAIGNAN, titres dans la Bibliographie.

Tels sont les éléments que nous avons pu recueillir quant à l'histoire de cette institution. Ils permettent de comprendre certains caractères du *Bwiti* fang. Le fait qu'il s'agisse d'un système socio-culturel ayant beaucoup circulé et subi des adaptations, exigées par le contexte dans lequel il s'insérait et par les circonstances de sa diffusion, explique la liberté que les Fang ont pu prendre vis-à-vis d'un semblable emprunt. Ils l'ont chargé de significations qui ont varié au cours des vingt dernières années, en ont enrichi l'aspect matériel, à tel point que A. R. Walker écrit qu'il y est « ajouté tant de choses que le Bouiti des Fang ne ressemble en rien au Bouiti primitif des Apindji et des Mitsogo »[1]. D'autre part, les conditions mêmes de l'emprunt, dans des *régions de contact* où le *Bwiti* a déjà un caractère inter-tribal et dans les camps de travailleurs où il crée un lien entre éléments ethniquement disparates, ou de sa diffusion, par le « colportage » qu'en font les individus qui rejoignent après une séparation leur village d'origine, expliquent le fait que la nouvelle secte soit peu dépendante des groupements de parenté. Elle est relativement ouverte, à l'étranger, à la femme même (mais cette mixité reste exceptionnelle), sous la seule condition de l'initiation et du respect des règles. Enfin, les antagonismes qui se manifestent en contre-coup des répressions missionnaires (qui l'attaquent en tant que renouveau du « fétichisme ») et administratives (qui craignent de le voir s'établir en tant qu'organisation politico-religieuse), ont donné à ses manifestations un caractère anti-européen; certains adeptes peuvent prendre à l'occasion de ces conflits, nous l'avons constaté à diverses reprises, le sentiment précis d'être des « persécutés ».

---

[1] Notes inédites.

Le terme même de *Bwiti* désigne, à la fois, la divinité supérieure qui se révèle à l'initié, le poteau sculpté qui constitue la pièce fondamentale du temple, la société des adeptes; mais il est impossible de déterminer l'étymologie de ce mot répandu, sous les formes *bwiti*, *bwélé* ou *butu*, dans une grande partie du Gabon. Il convient de signaler ici que le vocabulaire du *bwiti*, en raison même de l'extension du culte, pose de nombreux problèmes linguistiques qui n'ont pu être abordés dans le cadre de notre enquête. Chacun des peuples emprunteurs a apporté un développement et une marque originaux; en dehors des termes fondamentaux communs, il s'en rencontre qui relèvent des groupes linguistiques du Sud (Omyéné et Fiote) tandis que l'essentiel du matériel linguistique est dû aux groupes de la Haute-Ngounié (Mitshogo et Masango). Les adeptes fang, en dehors de leurs apports directs, ont donc acquis un ensemble linguistique qui ne leur est signifiant que par « équivalences », par « traductions », qui représente une partie du savoir réservé par lequel l'initié au culte *(ba'âz*, pl. *bōba'âz)* se distingue du profane.

a) *Les aspects matériels et le symbolisme.*

Le temple, *mbdza mbwiti*, occupe le plus souvent une position privilégiée dans le village, se trouvant dans le prolongement de l'allée centrale; se manifestant comme la « tête » du village dans le cas des groupements qui sont entièrement favorables au culte. Sinon, il est rejeté aux abords du quartier où demeurent les adeptes. Le temple est fondé sur les reliques (crâne et ossements) d'un homme dont la *puissance* a été remarquée : chef, homme riche ou traitant; des dépouilles d'Européens ayant même été utilisées en pays mishogo[1]. La fondation d'un nouveau temple exige de la part de celui qui le crée, et en devient le prêtre (*nkòbé bwiti*, parole de Bwiti), un sacrifice. L'efficacité du culte requiert un sacrifice humain précis : celui d'un parent ou celui d'un « adopté » — on ne peut évidemment savoir dans quelle mesure cette exigence a été respectée, mais on y constate l'obligation de « tuer la parenté » déjà signalée à propos des « associations » qui s'établissent anciennement en dehors, et au dessus, des groupements de parenté.

---

[1] Cf. Rapport État-Major, 2e Bureau, Libreville, 21 août 1947 : « La perfection serait d'avoir un crâne de Blanc. Les crânes de Monsieur Ourson et du sergent Sampique ont été des bwiti fameux en pays mishogo ».

C'est sur les « reliques », auxquelles peuvent être adjoints des éléments empruntés aux anciens « paniers *biéri* » de certains adeptes[1], qu'est planté le poteau sculpté (nommé *bwiti*) qui soutient le temple en sa partie médiane — pièce dont l'importance est comparable à celle du « poteau-mitan » des sanctuaires vodou du Nouveau Monde[2]. Lors de la chasse faite au *Bwiti*, par les missionnaires et quelques administrateurs, il arrivait souvent que le poteau fût mis à bas et les « reliques » déterrées; elles ont donc été transferrées, le plus souvent, au sanctuaire secret *(njimba)* établi dans la forêt, en même temps d'ailleurs que les objets véritablement consacrés. Un déséquilibre s'établit entre les aspects publics et les aspects privés du culte; les premiers tendant à apparaître comme une *doublure* désacralisée (allant jusqu'à n'utiliser que des copies profanes du matériel sacré) des derniers, exaltant surtout le caractère de « fête » des manifestations publiques et cherchant, par là même, à s'innocenter et à se faire tolérer des administrateurs[3].

C'est surtout d'après l'organisation du poteau central, plus ou moins riche de symboles figurés, que se manifeste la personnalité des différents *Bwiti*. Nous avons donc pu distinguer trois types assez précisément localisés : un type rudimentaire où le poteau, simplifié comme dans les temples mishogo, ne comporte vers la base qu'un évidement en forme de losange qui figure le sexe féminin; un type moyen où le symbole est essentiellement une sculpture de femme, au sexe et aux seins précisément indiqués, réalisée à même le poteau et qui représente Nyingòn Möbòga, la « première femme », sœur de Nzam (Etre suprême), pilier du Monde et lien entre la terre et le ciel[4]; un type élaboré où le symbolisme est riche et composite, incorporant des apports chrétiens qui s'inscrivent dans la configuration même du temple. Le premier type se rencontre dans cette zone marginale que nous avons évoquée, entre Kango-Médouneu et aux environs de Médouneu, où le repli a entraîné un certain conservatisme et « figé l'institution »; le deuxième apparaît dans les villages du Moyen-Ogooué, vers Mitzic et le Cameroun; le troisième caractérise la région la plus anciennement et la plus profondément « acculturée » : de Libreville à Kango et un peu au-delà en direction de Lambaréné. Partout, le poteau-*bwiti* reste une pièce fondamentale qui n'est pas abandonnée lorsque le village se déplace; surtout lorsque les adeptes ont dû, comme nous l'avons constaté, aller l'acquérir jusqu'à Libreville même. Ces quelques indications montrent combien l'institution s'est diversifiée selon les circonstances locales, combien son potentiel symbolique est variable.

---

[1] Cf. E. Trezenem, Notes ethnographiques sur les tribus Fang du Moyen Ogooué, *op. cit.*, p. 78.

[2] Étant donné le volume des déportations « congolaises » à l'époque de la traite, le rôle des « esclaves » dans la diffusion du *Bwiti*, il s'agit certainement de bien plus qu'une coïncidence. Et une étude intensive du *Bwiti* gagnerait beaucoup à être menée en tenant compte des travaux des vodouisants.

[3] Lors de l'enquête, un *nkòbé bwiti* d'un *Bwiti* du Bas-Ogooué demanda notre intervention auprès de l'administrateur local, pour obtenir un écrit reconnaissant son groupe comme celui des « meilleurs danseurs » et lui donnant l'autorisation d'aller se produire en dehors du village.

[4] Cf. E. Trezenem, *op. cit.*, p. 67-68; « Nzame est arrivé au bout de la terre qui est plate, il a rencontré, lui barrant la route, le ciel, toit de fer recouvrant la terre comme un toit couvre une case, soutenu en son milieu par un piquet invisible que maintient Ningone Maboere, sœur de Nzame ». On voit donc, ici, combien la cosmogonie fang a été récupérée par le culte nouveau.

En pays fang, le temple n'a pas une forme particulière alors que chez les Mitshogo, par son aspect de construction surbaissée et par le découpage de la maîtresse-poutre, il évoque une pirogue renversée. Grand bâtiment rectangulaire, ouvert entièrement à l'une des extrémités, il rappelle le traditionnel « corps de-garde » et comporte sur chacune des longueurs une banquette destinée aux « assistants » et aux spectateurs. Dans le cas des *Bwiti* marqués d'apports chrétiens, il s'y ajoute une ou deux pièces annexes (comparées à la « sacristie ») où se prépare l'officiant; de plus, l'autel, qui se trouve au fond du temple, est alors plus vaste, construit en terrasse, chargé de symboles astraux [1] peints ou modelés en terre, et prétend rappeler l'autel des églises chrétiennes [2]. Cet autel, sur lequel sont accomplis les sacrifices (cabri, poulet, œufs et argent), apparaît comme un élément surajouté, comme un appendice du poteau-*bwiti* si l'on peut dire; il n'existe pas sous cette forme séparée en pays mitshogo et certains temples du pays fang n'en possèdent pas [3]; il est très variable dans sa forme, depuis une logette constituée de simples rondins jusqu'à une petite construction de pisé formant des logettes ou s'élevant par degrés. Par contre, les éléments se rencontrant *toujours*, et faisant partie intégrante du temple, sont situés sur l'axe médian parallèle à sa longueur : en avant, le poteau-*bwiti;* vers le centre, un foyer toujours entretenu; à l'arrière, *obaka*, branche de palmier raphia reposant horizontalement sur deux piquets et sur laquelle un « assistant » frappe avec deux baguettes. Au long de cette dimension fondamentale se trouvent placés, accrochés à la maîtresse poutre, des cercles de rotin qui marquent les lieux où l'on doit se placer « lorsqu'on s'adresse à *Bwiti* ».

---

[1] Ainsi dans le temple *bwiti* d'Abogotome : soleil, lune et étoiles sont figurés sur la paroi verticale de l'autel.

[2] Un exemple est donné (*Bwiti* d'Akournam) dans le document établi par la Subdivision de Libreville pour l'*Enquête sur l'habitation des indigènes.* Archives de Brazzaville.

[3] E. TREZENEM ne le mentionne pas à l'occasion de ses enquêtes dans le Moyen-Ogooué et nous-même avons visité des temples de la région Médouneu où il est absent.

Revenons à chacun de ces éléments indispensables de manière à préciser leur signification :

(*a*). Nous donnerons d'abord l'exemple d'un poteau-*bwiti* particulièrement « chargé », celui du temple d'Abogotome — district de Médouneu. Il comporte un nombre important de figurations dont certaines sont peintes :

Face avant (dirigée vers l'extérieur) : « L'oiseau de la mort » qui ne chante que la nuit et entraîne la mort de celui qui l'entend; le varan qui est l'équivalent du tonnerre (la foudre et le feu ont un rôle considérable dans le rite mitshogo [1]); la « première femme »; le singe; la scie qui symbolise les entreprises de destruction; le symbole d'un animal décrit comme une sorte de lémurien (qui ne relâche pas son étreinte lorsqu'on l'a tué) qui manifeste la cohésion du groupement (on dit qu' « il tient le *Bwiti* ») et la volonté des adeptes qui refusent de « renoncer » quels que soient les sévices subis.

Face arrière (tournée vers l'intérieur du temple) : Les symboles de l'araignée (terre), des étoiles, de la nuit et du jour (sur certains poteaux se trouve entre ces deux symboles une ligne marquant la « limite », la séparation existant entre jour et nuit, terre et ciel, monde des vivants et monde des morts); la « porte » et les « quatre fenêtres du Monde »; une série de croix (les « croix des morts »), et la tortue.

Côtés : Le serpent python, qui correspond à l'arc-en-ciel, et joue dans les *Bwiti* du Bas-Gabon un rôle si important que le P. Trilles a pu affirmer que « la société du *Bwiti* toute entière » lui est « consacrée »[1] — c'est un symbole qui n'a pas, bien que partout présent, la même priorité dans l'ensemble du pays fang; une série d'encoches figurant le sexe féminin; un couteau rappelant le châtiment qui attend ceux qui veulent nuire aux adeptes, et évoquant le rôle de défense, contre la sorcellerie malfaisante, qui est dévolu à la société *bwiti*.

---

[1] Cf. un des chants recueillis par A. R. Walker qui célèbre, en évoquant la foudre, la puissance de *Bwiti* suscité sous le nom de ses diverses personnes :

« Là où la foudre a passé, des champignons ont poussé.
O Mère! Ma Mère! Di gôjé fait (vraiment) des prodiges!
Dibôji fait (vraiment) des prodiges!
Là où la foudre a passé, des tatouages (en losanges) ont apparu
O mon peuple!
Ah! ah! ah! c'est Botudu lui-même qui a accompli cette chose extraordinaire »;

(in *Chants du Bwili*, inédit).

Il s'agit donc d'un ensemble composite, où la valeur de chaque apport serait à déterminer à la faveur d'une enquête exclusivement consacrée à l'étude du *Bwiti*, où la contribution originale des fondateurs apparaît considérable dès qu'on établit des comparaisons. On y trouve les reflets (plus certainement, les survivances) d'une cosmogonie, l'indication d'une pensée religieuse centrée sur l'idée de fécondité et l'idée de la mort (et des morts), la marque d'une réaction de défense contre les dangers dits de sorcellerie qui se sont multipliés en raison de la désorganisation sociale — c'est justement sur cet aspect d'association défensive qu'insiste E. Trezenem, à propos des *Bwiti* de l'Ogooué, et il faut le considérer comme une indication valable quant à la multiplication des conflits et compétitions individuels.

(*b*) Le foyer alimenté par trois bûches de bois, qui se trouve au centre du temple, reste constamment entretenu par l'un ou l'autre des adeptes; il représente un des éléments présents dans tous les *Bwiti*[2]. Il apparaît comme le « foyer commun », auquel est comparable celui qui figure au centre du « corps-de-garde », ayant conservé l'intégralité de sa signification religieuse; l'ayant affirmée même dans la mesure où une équivalence s'est établie — comme nous l'avons constaté — avec la lampe du sanctuaire catholique. La permanence du foyer est liée à un ensemble de gestes rituels et d'invocations qui accordent une place importante au feu et aux astres. Citons, à ce sujet, les indications d'une ancienne enquête consacrée partiellement aux Fang : « Avant toute cérémonie, le féticheur prend une torche allumée, la promène dans la case et sort en faisant des invocations aux astres, de même que tout ce qui servira à la cérémonie sera passé à la flamme [1] ». Il y a là les éléments d'un culte où le feu et les puissances naturelles jouèrent un rôle considérable, qui n'est pas le bien propre des Fang mais des peuples autochtones du Haut-Gabon — et qui put être colporté par les esclaves de traite si l'on considère la place réservée au feu dans certains rituels vodou.

---

[1] R. P. TRILLES, *Le Totémisme chez les Fân*, p. 52; *idem*, extraits de l'étude du R. P. Le Scao sur « Le *bwiti* de Setté-Cama » où se trouvent des indications sur le grand nombre d'éléments empruntés au serpent et de figurations de ce dernier. Parmi les chants rassemblés par A. R. Walker, l'un est en l'honneur du serpent python; les danseurs-chanteurs se suivent à travers le village en « portant sur l'épaule une longue corde à laquelle sont attachés des flambeaux de résine d'okoumé. Cette corde figure un python déroulant ses anneaux ». Le chant indique :

« L'énorme python descend le long du fleuve : telle une corde que l'on
[déroule! »

[2] Chez les Mitshogo : description de l'abbé WALKER; chez les Fiote du Bas-Gabon : description du P. LE SCAO qui dit, du foyer, « c'est comme la lampe du sanctuaire ».

(c) *Obaka* désigne un instrument qui se retrouve chez les peuples du Bas-Gabon, ainsi les Mpongwé, avec la même dénomination. Il semble qu'il n'ait pas seulement un caractère instrumental, mais ait maintenu sa valeur symbolique. Chez les Mpongwé, les synonymes désignant non seulement cet objet, mais tous ceux où le raphia est employé, signifient en plus : « origine, temps immémorial » *(ikókó)* [2]. Ce sens d' « origine » — de « genèse », serait plus exact — paraît attesté par le fait que le joueur de la harpe à huit cordes *(ngòma)* se place au voisinage immédiat d'*obaka*, légèrement à l'arrière; *ngòma* symbolisant « la première femme », la femme en tant que créatrice. L'ensemble de ces deux instruments constitue un pôle féminin par rapport à ce pôle masculin qu'est la personnalité même de *Bwiti*. Le rôle éminent de *ngòma* est manifesté non seulement par son existence dans tous les temples, mais surtout par le fait qu'elle reçoit le sang des sacrifices, qu'elle est à tel point sacrée qu'on la protège des saccages éventuels en multipliant les copies sans valeur autre qu'instrumentale. *Ngòma* possède une tête, indiquée de manière très schématique, sur la face de laquelle s'inscrit une petite croix de métal (« la croix des morts »); un cou portant une ligature de fer sur laquelle s'insèrent les cordes et qui souligne l'endroit de la nuque où fut sacrifiée la victime humaine; un dos, qui reçoit le sang des sacrifices, figuré par la caisse de résonance; un ventre, la peau qui couvre cette dernière et est évidée de trois cercles figurant les seins et le sexe [3]. Elle établit une liaison entre le couple *Bwiti-Nyingòn Mōbòga* et la victime humaine — qui était autrefois une femme — sacrifiée lors de la fondation du temple. Elle figure un des aspects de ce culte complexe (et grossièrement élaboré par les Fang qui ont chargé d'apports constants un ensemble d'emprunts) où le *dualisme* tient une place considérable sous la forme des couples : masculinité-féminité, jour-nuit, ciel-terre, naissance-mort et bien-mal.

---

[1] Indications reprises dans l'étude déjà citée de l'abbé Walker.

[2] Cf. A. R. Walker, *Dictionnaire Mpongwè-Français.*

[3] Cette description est celle de la harpe employée par les *Bwiti* de Nkoumadzap, route de Médouneu.

(*d*). Les assistants du *nkòbé-bwiti* prennent place, de part et d'autre du foyer et du *poteau-bwiti*, sur des tabourets de bois aux formes particulières qui ne se rencontrent qu'à l'intérieur du temple; le plus remarquable de ceux-ci étant constitué par deux plateaux circulaires reliés par deux éléments de spirale croisés. Il est certain que, là encore, une signification difficile à expliciter (parce qu'elle s'est perdue comme le manifeste la dégradation symbolique des instruments dans de nombreux temples) s'inscrit dans le matériel rituel.

Il convient de compléter cette rapide description des aspects extérieurs du culte, en indiquant que le hochet ou le sistre *(èlsògé)* accompagne les danses chantées du « prêtre » et de certains des fidèles; que ces dernières imposent aux initiés un vêtement, de peaux de chat-tigre et de singe ceintes par-dessus le cache-sexe ou le pagne de raphia, qui est un rappel de l'ancien costume du guerrier fang, des ornements peints sur le visage et le corps en même temps qu'une coiffure faite de plumes. Là encore, il s'agit de « résidus » culturels qui tendent à disparaître ou à se transformer selon les influences locales. Dans la région de Libreville-Médouneu, les initiés en sont venus à adopter, comme marque de leur adhésion, un signe aussi étranger que le port de la chéchia rouge[1].

Nous avons fait une part à ces faits d'ordre matériel, non seulement parce qu'il n'existe aucune étude importante les précisant, mais parce qu'ils montrent à quel point le *Bwiti* reste un « conservatoire » des formes culturelles qui furent gravement atteintes au cours de l'évolution sociale. Il récupère tout un corps de connaissances et de mythes, une partie de l'ancien culte *bièri* « abandonné à cause surtout de la chasse qui lui fut faite par les Missions chrétiennes[2] » (à tel point que certain auteur a confondu *Bièri* et *Bwiti*) et remplit, ou voudrait remplir, les fonctions qui relevaient des anciennes « associations ». Mais le *Bwiti* n'en est pas moins ouvert, nous le montrerons ultérieurement, aux influences et aux besoins nouveaux — ses aspects syncrétiques sont à cet égard significatifs.

b) *Les aspects sociologiques et les fonctions de la secte.*

Les villageois, étrangers à la secte, désignent fréquemment les adeptes en disant : « Ce sont des hommes qui ont bu l'*iboga* »;

---

[1] Un de nos étudiants, d'origine galwa, nous signale les incidences récentes de l'Islam sur certains *bwiti*.

[2] E. TRÉZENEM, *op. cit.*

l'écorce rapée de cette plante *(Tabernanthe Iboga)* servant à une préparation, à pouvoir excitant jusqu'à l'hallucination et aux effets aphrodisiaques, qui est consommée pour la première fois lors de l'initiation. Cet arbuste, souvent cultivé aux abords des cases, apparaît comme la marque distinctive des adeptes et révèle, par la place considérable qu'il tient dans le culte, la double préoccupation de « révélation » particulière et de « puissance » accrue (manifestée par l'exaspération du désir sexuel) qui anime chacun des initiés. L'enseignement reçu a moins d'importance que l'expérience personnelle faite à la faveur de l'énivrement par l'*iboga:* c'est sur la seule qualité de sa révélation que le candidat est jugé en vue de l'admission au sein de la secte. Nous avions, dans le chapitre précédent, signalé une orientation toute semblable à propos de l'initiation au *Bièri;* et le P. Trilles avait déjà rappelé que le candidat au titre d'*akûm* reste lié plusieurs jours au cadavre de sa victime humaine et sort de là en proie aux visions hallucinatoires[1]. On voit donc quelle place tient chez les Fang, en dehors de la connaissance commune, la connaissance révélée; elle, seule, permet les engagements particuliers et peut apporter un certain type de qualification. La révélation, bien que jugée sur la forme qu'elle prend dans chacun des cas, n'en est pas moins *profondément socialisée;* les aspects de *Bwiti* comme ceux du « pays des morts », qui se manifestent lors des crises hallucinatoires, sont stéréotypés dans une large mesure. On pourrait parler d'un dérèglement partiellement réglé de l'esprit, qui impose cependant une aventure personnelle et qui valorise en fonction de l'intensité avec laquelle cette dernière est vécue. Aventure qui implique notamment un retour au passé du groupement, une communion étroite avec l'ensemble des défunts : c'est là une des raisons de succès du *Bwiti* en une époque où l'insécurité est accentuée alors que les anciens moyens de protection ont quasiment disparu. Par ailleurs, ce culte montre combien l'expérience religieuse n'a pu changer de nature malgré la christianisation déjà ancienne : en ce sens, le *Bwiti* est reconnu comme une religion vivante, vécue de manière intensive, alors que le christianisme est éprouvé comme une religion non seulement imposée de l'extérieur mais encore « enseignée » d'une manière rationnelle et non découverte à l'occasion d'une révélation exaltante. C'est justement une des causes de l'échec missionnaire. Le *Bwiti* a sauvé une partie de

---

1. R. P. Trilles, *Le Totémisme chez les Fan*, op. cit.
2. Notons qu'il y a là, pour les peuples « sans écriture », une des formes de « l'appel à l'histoire ».

l'héritage culturel fang et, en même temps, maintenu certains comportements éprouvés comme spécifiquement fang — en ce sens, il est une réaction à la dénaturation culturelle impliquée par la situation coloniale.

La cohésion de la secte est favorisée par ce sentiment qu'ont les adeptes de détenir une connaissance supérieure (on signale, au candidat à l'initiation, qu'il aura le « grand honneur » de connaître « comment vont les choses de la terre »). Elle est maintenue par la règle de secret (sous peine de mort) et par la clandestinité imposée à certaines manifestations — qui commence à se relâcher cependant dans la mesure où le *Bwiti* aspire à devenir une grande religion et ouverte au plus grand nombre. Elle est affirmée par les sacrifices périodiques auxquels participent tous les sectateurs, par les cérémonies publiques, les fêtes liées à l'initiation *(abâji)* qui mettent momentanément la secte au centre de toutes les activités du village ou des groupes de villages. Surtout, l'opposition active des missions et de l'administration accentue la cohésion et donne à l'entreprise le caractère d'une réaction *à fondement racial* autant que socio-culturel.

La cohésion est servie par le fait que l'appartenance au *Bwiti* s'effectue à partir d'un choix personnel (l'individu hostile à la secte peut toujours échapper aux pressions des adeptes) et que l'organisation du culte n'est pas contrainte par les limites claniques ou tribales; l'étranger initié est admis dans les *Bwiti* fang : certains Européens l'ont même été à condition de se soumettre strictement aux règles de la secte (c'est évidemment une limite extrême qui ne fut franchie que rarement dans le cas d'individus très « africanisés »). De plus, en ayant incorporé des éléments chrétiens aux mythes et au rituel, le *Bwiti* peut récupérer un grand nombre des transfuges du christianisme. Il leur propose une véritable religion autochtone sans exigences démesurées ou incompatibilités. Les adeptes les plus éclairés insistent sur ce caractère : opposant le *Bwiti* à l'ancien *Bièri* comme un « culte public » à un « culte privé » — l'un recourant à la *totalité* des ancêtres alors que l'autre s'en tient aux seuls ancêtres claniques; et le présentant comme une grande religion capable de rivaliser avec la chrétienne — les apports syncrétiques ayant, en la circonstance, permis l'élargissement du culte ancien en même temps qu'ils en changeaient la nature.

La diffusion du nouveau culte peut être considérée comme la première tentative de « regroupement » réalisée par les Fang, et comme leur première réaction organisée aux entreprises de dépossession religieuse conduites par les missions chrétiennes.

Elle vise à rétablir une cohésion, une solidarité et une pratique religieuse que les anciens groupements (altérés) ne pouvaient plus maintenir. Son organisation même manifeste une telle volonté de remembrement; une hiérarchie s'établit entre les différents centres *bwiti*, selon l'ancienneté de leur création, leur renommée, le prestige des *nkòbé-bwiti* responsables des « temples ». Des zones d'influences, sortes de « paroisses », se sont créées à partir de Libreville, de Kango et Médouneu. Elles révèlent la prééminence d'un centre qui impose non seulement l'autorité de son « prêtre » (chargé notamment des initiations), mais encore les modèles matériels (forme du temple), symboliques (motifs du poteau-*bwiti*), mythiques et rituels (ainsi, tel type de danse) qui le caractérisent. Lors de notre enquête, le prêtre du *Bwiti* de Ngonéki (district de Médouneu), qui fut un de nos informateurs, montra toute l'importance qu'il put prendre localement à la suite d'un séjour à Libreville : il y avait acquis la connaissance d'une nouvelle version du mythe des origines[1] et d'un type de danse plus réglé que l'ancien. De Ngonéki, dépendent directement les *Bwiti* de quatre villages, dont Efulana qui sert de relais et élargit la zone d'influence à une nouvelle série de villages s'étendant jusqu'à Nkamenvi sur la route de Mitzic. Certains leaders peuvent ainsi, à la faveur d'une innovation ou d'un succès personnel, élargir leur zone d'influence. En plusieurs régions, une organisation imitée des missions chrétiennes (réunions périodiques des responsables des « temples », « tournées » semblables à celles réalisées par les missionnaires, etc.), favorise cette emprise — et tel prêtre influent de la région de Kango, visitant ses centres, ne craint pas de se présenter à un Père catholique qui inspectait les postes missionnaires avec sa qualité d' « Evêque Bwiti ». La tendance au regroupement et à la réorganisation est nettement marquée. C'est pour cela que l'administration reste hostile au mouvement, alors que les Missions feignent de le considérer en tant que simple résurgence du « fétichisme ». Il apparaît comme une réaction *totale* où l'aspect religieux domine — c'est d'ailleurs à ce seul niveau que les éléments les plus réactifs du peuple fang peuvent agir — et où les aspects socio-culturels, nous rappelons le rôle de « récupération » joué par le *Bwiti*, et politiques sont importants. Il a les caractéristiques de certaines des « églises nègres » de l'Afrique bantou qui annoncent l'éveil des nationalismes. Cependant, la tendance unitaire ne manque pas d'être contrariée : le *Bwiti* ne parvient pas à effacer le souvenir des antagonismes ethniques et même claniques — qui limitent sa capacité de regroupement au niveau des seuls groupes fang et, encore plus, au niveau du Bas-Gabon; la crainte des répressions plus ou moins directes restreint les possibilités d'extension du mouvement; les rivalités entre leaders au sein du *Bwiti*, entre « initiés » et « chrétiens » ou non-initiés, entre autorités de la secte et autorités administratives, contrarient la puissance d'action d'un tel mouvement.

---

[1] Version très christianisée, indiquant comment le monde fut créé durant une nuit de cinq jours, et comment, le sixième jour, furent créés le ciel et les astres, la lumière succédant alors à la nuit.

Comment expliquer l'emprise que ce culte nouveau a exercé, en moins de trente ans, sur une partie importante du pays fang? En dehors des raisons sociologiques et culturelles que nous venons d'évoquer, il en est d'autres strictement psychologiques. Dans une société gravement altérée, où les mécanismes du contrôle social sont ou détruits ou dépendants d'une autorité étrangère, il offre une certaine sécurité : en protégeant contre les « sorciers » et contre les rivalités dangereuses, en apportant des thérapeutiques conformes à la coutume, en donnant des garanties sur l'au-delà — ayant, en ce domaine, subit une forte empreinte chrétienne. Il crée des centres de vie intense, permet ces bouleversements de la personnalité que manifeste le nom secret acquis par l'initié; il est une réaction complète de l'être, une libération à l'égard d'un milieu social rationalisé par l'administration coloniale et l'économie mercantile. Il attire par les éléments d'organisation qu'il suscite au sein d'une société quasi-détruite. Certains leaders fang ont senti combien un tel mouvement pouvait séduire les masses villageoises, et se sont efforcés de l'orienter; mais ils restent très peu nombreux, la minorité dite « évoluée » ayant d'abord eu le souci de s'imposer sur un plan strictement politique, au sens moderne, se condamnant à une action qui fut longtemps sans grande portée et très vulnérable.

Réactions à caractère directement politique.

Les premières réactions des groupements fang furent plus directement conditionnées par le souci d'évincer les ethnies dominantes du Sud-Gabon que par la situation coloniale. Les rapports administratifs révèlent, jusqu'en 1940 environ, le souci qu'ont les Fang d'empêcher toute prééminence des Mpongwé (région de Libreville), des Galwa (région de Lambaréné), des Oroungou et Nkomi (région de Port-Gentil). L'un de ces documents, daté de 1938, rappelant « l'inimitié bien connue entre Fang et Mpongwé », indique qu'il s'agit de la « rivalité de groupements voisins dont chacun prétend exercer une action prépondérante, l'un en vertu de sa supériorité intellectuelle, l'autre de sa plus grande vitalité et de sa supériorité numérique[1] ». La minorité fang active à Libreville, centre politique par excellence, fut longtemps évincée par l'action des éléments mpongwè et métis mieux préparés aux entreprises de caractère politique.

C'est après la première guerre mondiale que se constitue une section gabonaise de la *Ligue des Droits de l'Homme et du Citoyen*. L'animateur et les leaders importants ne sont pas des Fang; mais ces derniers sont incorporés dans des « sous-sections », créées au niveau des villages, dont « l'activité s'étend à la totalité de la circonscription de Libreville ». L'administration y voit une entreprise essentiellement dirigée contre elle (« entraver par tous les moyens, et sous les prétextes les plus divers, l'action administrative », affirme un rapport) mais reconnaît cependant que « la majorité, animée sinon du meilleur esprit du moins de la meilleure volonté, n'a effectivement pour désir que le mieux être de la population indigène[2] ». La tentative vise à réduire la domination exercée par la société coloniale; elle révèle la volonté qu'à la minorité dite « évoluée » de participer à la gestion des affaires publiques, de réagir à l'aliénation politique qu'elle subit. Cette volonté s'affirme d'une manière plus précise par la création du premier parti, le mouvement *Jeune Gabonais*, et du premier journal politique, l'*Echo Gabonais* qui devint rapidement la *Voie Coloniale*. Les dénominations mêmes montrent qu'il s'agit d'une réaction directe à la situation coloniale, fait des générations les plus jeunes et des éléments les plus « évolués ». Ce groupement eut une activité d'opposition jusqu'en 1924; les autorités administratives locales (à Libreville et Port-Gentil) reconnaissent qu'il « contrecarre » leur action et « multiplie les attaques » contre leurs décisions. A partir de cette date, le mouvement s'affaiblit; en raison de l'opposition administrative, des rivalités entre leaders qui révèlent l'acuité de la compétition due à une situation interdisant toute participation au pouvoir, des antagonismes entre ethnies différentes et surtout d'une situation économique rendue plus favorable par l'exploitation intensive de l'okoumé. Les rapports officiels constatent, à partir de 1926, que les éléments autrefois actifs dans le domaine politique ont renoncé à leurs revendications et que, « satisfaits », « ils ne songent plus à soulever aucun obstacle à l'administration ».

---

[1] Lettre Gouverneur Gabon à Gouverneur Général, Brazzaville, 3 avril 1938.

[2] Rapport Gabon, 1922, chap. II, Situation Politique.

La crise économique de 1930 devait remettre en cause cette quiétude relative. En 1933, L. M. est relevé de ses fonctions de chef de canton et depuis cette époque fait figure de leader de l'opposition fang. A la même époque, l'*Amicale des Métis* est constituée à Libreville et exprime les revendications de cette importante partie de la population qui bénéficie d'appuis extérieurs. En 1937, un *Comité Pongwé* se constitue qui groupe « les éléments les plus éclairés de la population » et révèle leur « dessein de prendre une part effective à l'administration de leur pays[1] ». Cette création suscite, en réaction antagoniste, l'activité des Fang qui établissent un *Comité de Défense des Intérêts Pahouins*. Cette division profite essentiellement à la politique administrative; elle révèle néanmoins qu'une minorité moderniste est apparue chez les Fang, capable de penser les problèmes politiques de manière indépendante.

La seconde guerre mondiale, suivie d'une politique de réformes qui entraîna la mise en place d'un système électoral, permit aux Fang non seulement de reprendre l'initiative mais encore de s'imposer en tant que groupement ethnique le plus nombreux du Gabon. Ils siègent dans les assemblées locales et le député du territoire (deuxième collège) à l'Assemblée Nationale est l'un des leurs, originaire du Woleu-Ntem. L. M. fonde à Libreville un mouvement « progressiste », le *Comité Mixte Gabonais*, qui s'inspire plus ou moins directement de l'action du Rassemblement Démocratique Africain; en même temps, L. M. s'efforce de reprendre certaines des responsabilités détenues par la seule société coloniale : intervention dans les conflits du travail, essai d'organisation d'une société de secours mutuel et, nous l'avons dit, de tribunaux coutumiers. Le mouvement ne peut cependant connaître qu'un développement limité : l'administration reste hostile à ces manifestations de « reprise en mains »; les antagonismes de race jouent au sein d'un comité qui s'est voulu mixte avec une prééminence fang. L'opposition des leaders de Libreville et des leaders du Woleu-Ntem marque l'importance que compte prendre cette région à la suite de son développement économique accéléré — se compliquant, en plus, d'une opposition entre éléments que l'on pourrait dire « progressistes » (sensibles à l'exemple des mouvements nationaux étrangers) et « réformistes » (cherchant des améliorations dans le cadre de la situation existante).

---

[1] Rapport Gouverneur du Gabon, janvier 1938.

Les leaders ont, à la suite des expériences passées, senti que leur action ne pouvait être efficace qu'en entraînant l'adhésion des populations rurales. Elle s'exprime donc à deux niveaux très différents : sous une forme empruntée qui s'est inspirée de l'activité des partis (les deux leaders rivaux suscitant deux partis antagonistes : au *Comité Mixte Gabonais* s'oppose l'*Union Démocratique et Sociale Gabonaise*); sous une forme plus traditionnelle qui utilise les individus et les groupements influents au sein des clans (tel magicien renommé ou la société *bwiti*, par exemple) et qui s'efforce de diriger les aspirations confuses exprimées par les clans les plus actifs. C'est ainsi que la tendance au remembrement, à l'unité manifestée par ces derniers, fut utilisée sous la forme du regroupement clanique ou du regroupement des villages. Les leaders sont donc amenés à une tactique complexe, variable selon les circonstances : ainsi, tel d'entre eux doit se présenter tantôt en tant que chef d'un mouvement politique, tantôt en tant que chef... des *Bwiti* importants du Bas-Gabon. Leur action transforme par l'intérieur le contenu d'institutions — comme le clan ou la tribu — qui semblent caractériser au maximum l'organisation traditionnelle. Elle est fondamentalement ambiguë, comme le sont les nouvelles organisations socio-culturelles qui s'affirment, et représentent bien plus une série de mutations sociales qu'un terme marquant les moments d'un processus d'évolution.

Les mouvements de « regroupement ».

Nous avons, à diverses occasions, évoqué le mouvement de regroupement clanique comme la plus importante tentative de reconstruction sociale risquée par les Fang gabonais; mouvement surtout actif au Woleu-Ntem qui manifeste, en cette circonstance, sa plus grande vitalité. Les réformes politiques accomplies à partir de 1946 ont, en bouleversant quelque temps l'ancienne structure administrative, favorisé la reprise des initiatives fang.

Le schéma de la réorganisation est emprunté aux groupements fang du Cameroun, qui sont parvenus à conserver la structure clanique tout en se modernisant à la faveur d'une économie « riche » plus ancienne. Ces groupements ont pu maintenir les réunions périodiques *(ésulan)* qui affirment l'unité et la solidarité claniques, ont réussi à imposer une réforme des chefferies (1944-1945) qui reconnaît les *chefs de clan* à l'intérieur des unités administratives, ont manifesté leur volonté de donner une unité à l'ensemble des Fang camerounais en réalisant une fédération des tribus. Cette dernière phase entraîne la constitution, en juillet 1948, d'une *Union Tribale Ntem-Kribi* : « L'organe supérieur de l'Union est l'Assemblée tribale » qui s'appuie sur un système de conseils et comités claniques (représentant les unités politiques traditionnelles) et de conseils et comités locaux (représentant les unités administratives créées par la puissance tutrice)[1]. Mais l'*Union* ne reçut jamais l'autorisation nécessaire à son fonctionnement : l'administration était radicalement hostile à une organisation puissante, capable de nouvelles revendications politiques et d'une nouvelle extension.

Cet exemple s'impose avec force aux groupements voisins établis au Gabon. Le *Congrès Pahouin*, d'un autre côté, permet d'évoquer les problèmes graves qui affectent la société fang et apparaît comme une incitation à les résoudre — il provoque véritablement le renouveau clanique. Les premières réunions, antérieures à 1947, n'avaient touché sous l'impulsion de « délégués » camerounais qu'un nombre limité de villageois. Cette date marque par contre le point de départ d'un mouvement qui se répand rapidement, sous le nom de *alar ayôg* (de *lar*, unir et *ayôg*) à travers le Woleu-Ntem, atteint l'Ogooué et la région de l'Ogooué-Ivindo. Un véritable enthousiasme, qui se révèle à l'occasion de fêtes accompagnant les *ésulan*, montre les espoirs de transformation sociale qui s'attachent à cette initiative.

a) *Réunions tribales et mode de propagation.*

L'*ésulan* rassemble, dans chacune des subdivisions, les membres des divers clans qui relèvent d'une même unité tribale. Le premier but est donc de remédier à l'émiettement et à la dispersion en reconstituant, localement, des ensembles qui se sentent liés *au niveau de la tribu* et non au niveau du clan. Un « livre de la tribu » comporte la liste des groupements qui *doivent* être unis; il montre la place maintenant occupée par la tradition écrite et par les « lettrés » qui la fixent. C'est dans ce sens que les statuts de l'*Union Tribale Ntem-Kribi* consacrent deux articles à la « généalogie tribale » : les délégués tribaux sont « tenus d'apporter à l'Assemblée la filiation de leur clan qui sera lue à l'ouverture du Congrès » et qui « tient lieu de mandat du délégué qui la présente » (art. 18); les listes de filiation « constituent le principal des archives de l'Union Tribale » (art. 19). Le désordre est tel, au Gabon, et les traditions tellement altérées, que les rapports entre groupements sont mal connus. Les limites entre le clan et la tribu restent souvent imprécises : un groupement est considéré comme « tribu » dans le Haut-Gabon tandis qu'il apparaît comme « clan » dans les districts côtiers; c'est devenu une affaire d'importance locale. Les parentés claniques sont donc déterminées avec un certain arbitraire — nombre de nos informateurs nous ont déclaré : « avant *alar ayôg*, nous ne savions pas que nous étions parents avec tel ou tel groupe » — mais le prestige de la chose écrite légalise cet état de fait. C'est entre leaders que les contestations sont les plus vives : ceux du Bas-Gabon s'efforcent de limiter l'emprise de ceux du Woleu-Ntem en présentant la tribu *Yémisèm*, qui fut dès le départ la plus active, comme une « invention » de ces derniers[1]. Le but apparaît cependant d'une manière nette : rassembler, sous une seule dénomination tribale, le plus grand nombre de clans et de fragments claniques. Les tribus *Yémisèm*, *Yémvâg*, *Yémödâg*, *Yéngwi* et *Ožip* en regroupent, au Woleu-Ntem, respectivement vingt-huit, quarante, dix-huit, onze et huit; certaines d'entre elles ont même assimilé, comme le révèlent les dénominations des groupements incorporés, des résidus tribaux.

---

[1] Statuts de l'Union Tribale Ntem-Kribi, déposés au chef-lieu de la Région du Ntem, Ebolowa.

Les regroupements sont justifiés par une « légende tribale » qui est établie selon une version très modernisée (marquée souvent de la connaissance de la Bible) et transcrite dans le « livre de la tribu ». Nous donnerons l'exemple de la légende propre au groupement Ndôg — établie sous le titre *Endan Ayôg Ndôg* — qui, après un court préliminaire, commence par la formule généralement employée : « Nous allons vous faire savoir comment la tribu Ndong a été créée, et d'autres tribus qui s'y rattachent ». Une longue première partie représente une adaptation du passage biblique intitulé « David adultère et meurtrier »[2] et utilise ensuite le symbole de la Tour de Babel pour évoquer l'unité de l'humanité avant la dispersion qui différencia les races et les tribus. Dans une seconde partie, sont évoquées les migrations (au Cameroun, puis au Gabon) et énoncés les groupements issus de la souche commune ainsi que leur répartition. C'est le type même des légendes nouvelles, confiées à la garde des dignitaires choisis lors des *ésulan*, et transmises par eux de village à village.

---

[1] Il s'agit en fait d'un groupement important chez les Boulou du Ntem (Cameroun),

[2] Livres Historiques, Samuel II, 11.

En dehors de ces récits particuliers circule un texte d'ordre très général qui, rappelant les migrations communes aux différents rameaux de l'ethnie fang, affirme l'unité de cette dernière. Il représente une version fort bien adaptée du mythe des migrations fang (légende dite du « trou de l'adzap ») servant à justifier l'unité par une tradition remaniée en fonction des besoins actuels; « nous faisons *une seule partie de notre race nègre* »[1], affirme la conclusion. L'idée d'un fédéralisme tribal commence, plus ou moins confuse, à se répandre; et l'ancien esprit de conquête et d'assimilation reparaît, certaines tribus particulièrement actives s'efforçant d'entraîner des fragments d'ethnies voisines sous les prétextes les plus divers.

A ces textes fondamentaux, liste des clans et légende locale, sont adjoints les « statuts » ou « lois » de la tribu. Précédés souvent d'une proclamation solennelle[2], ils apparaissent comme une série de « commandements »; ils tentent d'établir une réglementation pouvant remédier au désordre de la société fang et favoriser la modernisation de cette dernière; ils réaffirment les impératifs et les valeurs propres à renforcer la cohésion sociale. Les « statuts » révèlent directement le caractère ambivalent du mouvement : d'une part le retour aux valeurs efficaces (notions de race, de sang et de fraternité tribale) qui faisaient la force de l'ancienne organisation clanique, d'autre part, l'affirmation d'exigences modernistes dans les domaines politiques et économiques. Les « statuts » donnent lieu à un enseignement dont sont chargés, durant la saison sèche, les dignitaires de la tribu; à la faveur duquel les jeunes gens sont instruits de l'histoire et des généalogies de la tribu[3]. Cet enseignement a un aspect très formaliste qui s'inspire souvent du procédé par questions et réponses auquel recourent les missionnaires pour catéchiser[4]. Il est important de noter que les textes sont souvent rédigés en français et non en dialecte; ce qui révèle la place primordiale tenue par les « lettrés » à l'intérieur du mouvement, en même temps que la volonté de présenter ce dernier comme une réaction très élaborée de peuple maintenant civilisé. Le mode d'expression manifeste, par ailleurs, l'influence prise par les deux principales sources de « littérature » connues en pays fang : les textes de l'enseignement missionnaire et les textes administratifs; on comprend mieux, en se référant à ces modèles, le caractère particulier de la littérature clanique!

---

[1] « Donc, nous tous, Fang, Yaoundé, Okak, Mévoumendem, Boulou, Ntoumou, sommes nés d'un même père Afri Kara et de Kara Kouba Ta, Ta Ma, Ma Mgôo, et nous faisons *une seule partie de notre race nègre* ».

[2] Ainsi, le « règlement » des Yémisem de Makokou est énoncé après la formule suivante : « Dieu étant celui à qui appartiennent toute la sagesse, toute la puissance, toute l'intelligence, il ne faut jamais commencer ou entreprendre quoi que ce soit sans l'avoir prié pour demander son aide ».

[3] Cf. *Règlement des Yémisèm de Makokou*. « Les cours pour enseigner la généalogie et l'histoire de la bribu sont organisés... chaque saison sèche. Arrêté très important car l'histoire de la tribu renferme des faits éducatifs au point de vue moral, intellectuel, civique et scientifique qu'il convient d'enseigner à la jeunesse. »

[4] Donnons un exemple pris dans le « cahier des réunions » d'un dignitaire Yémisèm d'Oyem : « De quelle race êtes-vous? — Nous sommes de la tribu Yémisèm parce que nous avons un même sang. — Qui est-ce qui nous a mis au monde? — C'est en Missam Mivogo que nous devons respecter la naissance, etc... »

Les observateurs administratifs ont souligné l'atmosphère de « fête au village » qui caractérise les réunions tribales. La place du village où se tient l'*ésulan* est décorée d'arcs de feuillage tressé; un abri provisoire *(dubana)* y est dressé à l'usage des dignitaires de la tribu. La danse *ényêngé*, d'origine gabonaise semble-t-il, accompagne ces réunions dont elle est, par excellence, le symbole. *Ényêngé* est une danse mixte, alors que les danses anciennes séparaient les sexes : elle marque la tendance à de nouveaux rapports entre hommes et femmes. Elle est privée — d'une manière délibérée puisque certains textes la définissent comme une « danse où les femmes ne se dépouillent pas » — des gestes obscènes qui accompagnaient les danses traditionnelles profanes et sacrées; elle révèle d'une manière significative les conséquences puritaines de l'action missionnaire. Néanmoins, la danse conserve malgré les transformations son éminente fonction sociale : elle a toujours été liée à toute entreprise de ferveur et de communion. *Ényêngé* ne se danse qu'à l'occasion des réunions tribales, pour annoncer le règlement des affaires intéressant les groupements claniques, et sert à saluer les dignitaires de la tribu ou à honorer les hôtes influents. On a pu la comparer justement à l'ancienne danse *somana* qui s'accomplissait lors de la visite d'un « chef » ou d'un « juge traditionnel » et qui, précédant la tenue de palabres importantes, apparaissait comme une « danse de justice »[1]. Enfin, certaines manifestations symbolisent directement l'unité de tous les membres de la tribu et favorisent la communion de tous les participants. Le repas pris en commun constitue le point culminant et il en est dit : « En mangeant les mêmes aliments pendant le festin d'*ésulan*, nous faisons le mélange des sangs » (Yémöžit de Mitzic); quelques tribus imposent aux membres des différents clans, au début des réunions, l'obligation de « s'embrasser comme des frères » (Yémisèm d'Oyem).

---

[1] Cf. E. Trezenem, Rapport sur le regroupement des Fang, inédit, donne la définition suivante : « Danse qui exigeait une hiérarchie : *olsamedzang*, chargé de la police, *éverman*, garde du corps, *monekule*, enfant désigné pour l'accompagner. Au cours de la danse *somana*, de nombreuses palabres étaient jugées. »

Selon un dynamisme propre aux sociétés négro-africaines, le mouvement développe un aspect religieux en même temps qu'un aspect politique. Les statuts des diverses tribus imposent tous l'obéissance à Dieu, *Nzamõ;* un Dieu confus qui peut aussi bien être celui des églises chrétiennes que celui évoqué par les cultes traditionnels; et, en de nombreuses régions, les réunions ne se font qu'après avoir « invoqué le nom de Dieu »[1]. Lors de certaines *ésulan,* des chants religieux dûs aux éléments christianisés, séparés cependant en deux groupes : catholiques et protestants, prennent place immédiatement après la danse *ényèngé.* Il faut y voir la marque des influences camerounaises; et notamment de la Mission Américaine d'Elat (près d'Ebolowa) qui a développé indirectement, par son enseignement et la diffusion du journal *Méfoé* rédigé en langue boulou, une sorte de christianisme « national ». Par ailleurs, pour les individus dits « évolués », l'adhésion plus ou moins conditionnelle à la religion chrétienne est la marque indiscutable de leur transformation; dans ce sens, un informateur déclare très nettement : « La religion est un progrès apporté par la civilisation et il faut adhérer à l'une ou à l'autre, mais adhérer.[2] » La teinture chrétienne donnée au mouvement révèle l'influence des « lettrés », pour la plupart anciens élèves des Missions, et leur désir de présenter cette tentative comme un progrès et non comme un essai de retour aux organisations socio-culturelles traditionnelles. Il convient cependant d'ajouter, comme nous le montrerons dans la troisième partie de cet ouvrage, que la montée des christianismes africains a été souvent liée à une prise de conscience que l'on pourrait dire nationale. Dans le cas des Fang, cela n'est vrai que lorsqu'il s'agit des groupements camerounais. Au niveau du Gabon, les rapports sont beaucoup moins favorables aux éléments christianisés; aussi, les caractères chrétiens du mouvement *alar ayôg* s'y sont-ils altérés ou transformés — au point de pouvoir être acceptés des adeptes du culte *Bwiti.* Cette évocation rapide montre à quel point l'*ésulan* favorise cette atmosphère d'exaltation et de communion qui caractérisait les fêtes traditionnelles; par là même, elle s'efforce de rendre sens et vie à l'institution tribale très dégradée[3].

---

[1] Statuts des Yémvâg de Booué.

[2] *Rapport de tournée,* Canton Ndou-Libi (Sangmélina).

[3] Citons cette évocation d'un rapport administratif de la Région du Ntem. « Les *ésulan* gardent dans certains cas ce caractère de « festivités »

Le mouvement de regroupement s'est diffusé, par étapes, depuis le Cameroun; suivant d'une manière grossière les lignes des anciennes migrations. Les dignitaires de la tribu, désignés dans l'une des subdivisions administratives, ont la charge de « porter *alar ayôg* » dans la subdivision voisine. Au cours de réunions préparatoires, ils enseignent les connaissances historiques et généalogiques concernant la tribu, font apprendre les « statuts » établis pour cette dernière et font démontrer la manière de danser *ényêngé*. Lorsque cet enseignement est assimilé, la date de l'*ésulan* peut être fixée. Les dignitaires dirigent la réunion jusqu'au moment où la hiérarchie locale se trouve mise en place; ils reçoivent, à l'issue de la fête, une rémunération pour les connaissances qu'ils ont apportées. De proche en proche, le mouvement a touché la presque totalité des villages du Woleu-Ntem et de l'Ogooué-Ivindo; mordant à peine sur les régions du Bas-Gabon où la confusion est extrême et où les Fang sont mêlés à des ethnies étrangères. Ces régions, par ailleurs, correspondent essentiellement à celles de l'emploi salarié et les problèmes y sont très différents de ceux posés par le pays à cacao — on comprend que le mouvement n'y ait pas provoqué le même enthousiasme, surtout si l'on ajoute qu'il y parvient, en dernière étape, au moment même où l'administration affirme son hostilité.

Jusqu'en 1949, les conséquences du regroupement restent très visibles : des villages se sont déplacés pour se rassembler selon les affinités claniques (district de Mitzic); des cases ont été reconstruites et décorées selon les mots d'ordre exprimés par les dignitaires tribaux; certains villages affirment, à l'aide d'un panneau, le nom de l'*ayôg* dont ils relèvent[1] et en quelques endroits (pays fang camerounais) les cases portent un signe qui indique l'appartenance tribale[2]; des travaux d'intérêt commun

---

auquel faisait allusion M. Bertaut; elles se tiennent au grand jour, sur la place de tel ou tel village, plus ou moins pavoisée; les autorités locales sont généralement invitées à la séance de clôture et j'ai assisté récemment à l'une d'entre elles, salué à mon arrivée par la danse *enyengé*... Occasion de danses et de réjouissances, mais aussi, et surtout, assemblée populaire où se discutent fort gravement les choses qui intéressent la communauté, et notamment le régime du mariage et le taux des dots... » Ebolowa, 1948.

[1] Plusieurs « villages portent des panneaux avec le nom de l'ayong; ils sont décorés d'arcs de palmes tressées surmontés de la croix chrétienne ». *Rap. politique*, Booué, mars 1948.

[2] « Inscription spéciale peinte sur la façade de chaque case de femme Yékòmbò. Cette inscription indique aux gens de passage, faisant partie de cette tribu, qu'ils peuvent s'arrêter et qu'ils trouveront là le gite et la nourriture. » *Rap. Subdivision Sangmélina*, 1942.

ont été lancés à l'occasion du mouvement. Ce sont les manifestations matérielles d'un ensemble de pratiques destinées à exalter l'honneur de la tribu et la fraternité tribale; de telles réalisations ont surpris les autorités administratives qui se sont trouvées pour la première fois en face d'un mouvement organisé — au point que certains administrateurs ont voulu y découvrir des influences « étrangères » — et populaire, créateur d'une véritable mystique de la renaissance fang.

b) *La hiérarchie mise en place.*

C'est dans le cadre des divisions administratives que la hiérarchie tribale est instituée; les dignités les plus importantes se retrouvant au niveau du district, du canton et du village. L'intention est manifeste de substituer, aux chefs « nommés », des autorités élues par les assemblées tribales. Nous avons déjà insisté sur le caractère de cette tentative visant à résoudre le problème de l'autorité et à re-conquérir, au niveau de groupements restreints, *un minimum d'initiative politique*. Les chefs administratifs ne s'y sont pas trompés, qui furent pour la plupart, au Cameroun comme au Gabon, hostiles au mouvement; de nombreux rapports rédigés durant les années 1947-48 reconnaissent, par contre, que les chefs élus par la tribu *(jé ayóg)* possèdent « une forte autorité sur les membres de leurs groupements » et qu'ils représentent un pouvoir beaucoup plus « réel » que celui établi par l'administration coloniale. La plupart des dignitaires mis en place s'efforcèrent d'ailleurs de manifester l'efficacité de leur pouvoir : ils réglèrent des palabres, s'attachèrent à la mise en ordre des villages, à l'amélioration des plantations, se firent les interprètes des villageois auprès des administrateurs européens; par une politique habile, ils tentèrent de forcer l'adhésion de ces derniers.

Lors des réunions tribales, dans la rédaction des « statuts », il est rare que ne soit affirmée la volonté d'obéissance à l'administration; la devise des Yémisèm de Makokou en est l'exemple le plus frappant : « Le plus haut, tout au-dessus de la tête, Dieu trois fois saint; au niveau du cœur, l'Administration et le Gouvernement français; en bas, au niveau des genoux, la Tribu ». Toutes les précautions sont prises pour que le mouvement ne soit pas interprété comme une entreprise de sécession ou d'opposition xénophobe.

La hiérarchie n'a pas manqué d'étonner par la terminologie qu'elle utilise et par la multiplicité des fonctions qu'elle semble retenir. Les titres donnés aux dignitaires sont empruntés aux associations, aux organisations administratives et militaires qui assurent localement l'emprise de la société coloniale. Ce processus, dont les uns se sont moqués en l'envisageant comme une parodie puérile, dont les autres se sont inquiétés en le considérant comme l'indication d'une organisation subversive en gestation, a un aspect psychologique intéressant. Il montre l'attachement aux mots français qui expriment fortement l'idée de pouvoir[1] et par une sorte de démarche magique de la pensée le besoin de posséder ceux-là pour acquérir celui-ci; par ailleurs, il révèle le souci de présenter le mouvement de renouveau clanique comme une entreprise de modernisation et comme un progrès qui assure aux Fang la possession d'institutions « civilisées ». En dehors du *Président-en-tête* et du *Président-Vice* qui détiennent les deux fonctions les plus importantes, ayant autorité sur tous les gens de l'*ayóg* qui résident dans le district, il s'est établi une hiérarchie de *Gouverneurs*, *Commandants*, au niveau du canton et du village, et de « techniciens », si l'on peut dire, *Assesseurs* (sortes d'assistants de justice), *Pascalets* (contrôle des plantations), *Inspecteurs du commerce*, *Commissaires* (chargés de l'ordre public), etc. Sans nommer une poussière de menues dignités. De plus, sous les titres de *Présidente* ou *Gouvernante de la Tribu*, de *Chef des Femmes (Évët mininga)* des dignités féminines furent établies; elles tendent à assurer l'organisation et le contrôle du travail des femmes, à établir une instance de conciliation « réglant les différends qui surviennent dans les ménages », à obtenir que les repas des hommes soient organisés en commun (certaines tribus ont prévu une sanction frappant ceux qui s'isolent) afin de manifester et entretenir l'unité du groupement. Cela est significatif de la place que commence à prendre la femme fang; non plus en tant que « richesse », mais en tant que personne, à la faveur des transformations sociales.

Une telle hiérarchie rappelle beaucoup celle qui existait à l'intérieur des sociétés de travail, en Haïti, à l'époque où ces groupements étaient prospères et puissants. L'ethnologue A. Métraux a écrit, dans une étude consacrée aux villageois de la vallée de Marbial, que chacune de ces sociétés « est en miniature une petite armée ou une petite république » et que « le goût des paysans pour les hiérarchies compliquées et les titres sonores s'y

[1] Le « règlement » de la tribu Yémisèm (Makokou) précise justement : « A la tête de chaque tribu, il y a un Chef, homme intelligent et puissant qu'on appelle Président. Le mot Président est emprunté au français car notre vocabulaire ne nous donne aucun mot qui saurait exprimer exactement le rôle de celui-ci. »

donne libre cours »[1]. En Afrique même, il s'agit d'un phénomène répandu, sinon bien connu. Au Congo Belge, dans la région du Haut-Katanga, un observateur signalait en 1936 « un pullulement de sociétés... qui donnèrent à l'administration quelques inquiétudes et qui, avec leurs statuts parodiant grossièrement nos institutions, traduisent le besoin d'une discipline ». En 1944, dans la subdivision de Dagana, au Sénégal, l'administrateur commandant cette unité observe une modernisation de l'organisation par classes d'âge : les différentes « classes » se sont fédérées, sous le nom de *Comité*, au niveau du village ou du groupe de villages. Une hiérarchie, comparable à celle retenue par les Fang, est mise en place; une « caisse » est alimentée par un système de cotisations et d'amendes; et le *Comité* vise à jouer un rôle important en matière de travaux d'intérêt collectif, de justice au sein du village et d'organisation des grandes fêtes périodiques. Un rapport, consacré à cette entreprise de renouvellement d'une institution traditionnelle, la juge assez justement en affirmant : « Il s'agit là, essentiellement, d'un symptôme de profonde évolution des populations rurales et d'une manifestation de l'esprit progressiste des jeunes générations de paysans noirs [2]. » Les exemples africains montrent qu'il y a transformation, *par l'intérieur*, d'institutions traditionnelles, la « fraternité d'âge » ou le clan. Ils révèlent la montée de nouvelles catégories sociales et expriment les réactions des éléments les plus conscients de l'état de dépendance créé par la situation coloniale. La multiplicité des dignités établies paraît significative du *besoin de prestige et de responsabilité politique* d'une partie croissante de la population villageoise; besoin que les Fang ont affirmé à l'occasion du mouvement clanique et du mouvement de « regroupement des villages ». Par ailleurs, selon certains informateurs, nombre de fonctions sont créées « pour faire plaisir »; elles sont plus honorifiques qu'efficaces — et n'ont guère à se manifester qu'au moment des *ésulan*. On peut voir là une précaution destinée à ne pas heurter directement la tendance égalitaire, sur laquelle nous avons insisté en étudiant les institutions traditionnelles, et à éviter les réactions de jalousie toujours redoutées. Il convient néanmoins d'insister sur le fait que le retour aux anciennes organisations n'est qu'apparent — on ne saurait donc parler de « contre-acculturation » comme l'entendent habituellement les anthropologues. Ces dernières ne sont utilisées, d'une manière souvent arbitraire, nous l'avons signalé à propos de l'extension donnée aux tribus et des légendes tribales, qu'avec une signification nouvelle directement conditionnée par les changements économiques et la situation actuelle. Elles sont employées à un niveau supérieur, tendant à établir le fédéralisme tribal alors que dominaient les antagonismes entre tribus et clans, à favoriser le regroupement et l'apparition de nouvelles unités politiques là où n'existaient que la dispersion et l'arbitraire des unités administratives, à susciter des groupements économiques (sociétés de travail *(ékip)* et coopératives chez les Fang camerounais[1]) adaptés aux besoins et aux exigences nouveaux, à établir un type de pouvoir redonnant l'initiative aux villageois et révélant les nouvelles puissances sociales. On voit qu'il s'agit de véritables mutations, qui ne ré-actualisent l'état de « crise » auquel elles cherchent à remédier que dans la mesure où le contrôle colonial les contrarie radicalement.

---

[1] A. Métraux, *L'homme et la terre dans la Vallée de Marbial (Haïti)*, UNESCO, 1951.

[2] Cf. *Rap. annuel*, Subdivision de Dagana, 1944. Courte étude reprise dans la revue *Farm and Forest*, 1945, Ibadan (Nigeria).

c) *Les sociétés de travail.*

L'initiative des sociétés de travail, *ékip biséñõ* (de *ésé* : travail, œuvre), est due aux groupements camerounais qui disposent d'une économie plus développée et qui bénéficièrent provisoirement de l'accord de l'administration locale. Alors qu'en Afrique Occidentale, chez les grands peuples agriculteurs, une telle institution est ancienne, elle représente ici une innovation liée à des circonstances très précises. Elle assure une adaptation à la nouvelle législation du travail, qui a supprimé le travail forcé, en offrant ses services pour la réalisation des tâches d'utilité publique; dans la région d'Ebolowa, chacune des « sociétés » se soumettait ainsi à deux périodes de travail, d'une durée de dix jours, chaque année. Elle a pour obligation d'affirmer, d'une manière très matérielle, le caractère constructif du mouvement de regroupement clanique — et par là même de séduire l'administration pour obtenir son acquiescement. Enfin, elle représente un essai d'organisation des éléments les plus jeunes et les plus dynamiques qui ne sont plus soumis à une éducation collective depuis la disparition des cultes et associations traditionnels[2]. La création des « sociétés » s'est faite « dans l'enthousiasme »; elles se rendaient au lieu de travail précédées d'une fanfare et de fanions distinctifs; elles ont réalisé des travaux importants, ainsi, à Ebolowa, l'assainissement de la ville. En 1947, témoignage de l'intérêt porté à ce mouvement, il existait 79 « sociétés » pour la seule subdivision dépendant de ce centre. Dans le canton Ndou-Libi (subdivision de Sangmélima) chaque groupement tribal avait à sa disposition, en 1948, une ou deux « sociétés », selon son volume : ces dernières rassemblaient 830 hommes, soit plus du tiers de la population masculine dite « adulte ». L'administration, inquiète de la place tenue par ces groupements nouveaux s'efforça de ne pas les laisser « devenir un état dans l'état » — ce qui témoigne du dynamisme animant ces associations de jeunes hommes.

---

[1] En 1945, les *Yé-mbong* affirmaient, lors d'une *ésulan*, vouloir obtenir, dans le cadre du groupement, la création d'une « société des planteurs » chargée de commercialiser le cacao.

[2] Cf. M. BERTAUT, *op. cit.*

Au Gabon, les *ékip* n'ont eu d'activité que dans la région d'Oyem; chez les Yémisèm et les Yéngwi. Elles ont pris l'initiative de construire une piste carrossable (Zorongone-Oyem) et une école (Ebiane), de travailler à l'entretien du chef-lieu, d'aider les jeunes gens à améliorer leurs plantations de cacaoyers. Leur décadence fut liée aux vicissitudes du mouvement *alar ayôg* et au manque d'aide matérielle. La mise en place de la « société » yéngwi est l'œuvre du dignitaire camerounais qui vint enseigner le regroupement clanique; le *Président-en-tête*, choisi lors de la première *ésulan*, a autorité sur l'équipe dont il organise le programme de travaux cependant qu'un nouveau dignitaire, *évèt mbarlè biséñô* (chef de surveillance des travaux), dirige l'exécution de ces derniers. La « société » yémisèm d'Oyem fut organisée selon ce même principe très rudimentaire et n'est qu'une activité réduite.

Les groupements de travail n'ont pas, au Gabon, joué un rôle important. Cela tient au fait que l'effort porta d'abord sur la reconstruction de l'organisation clanique et tribale, plus gravement atteinte qu'au Cameroun. Surtout, cela correspond à une économie encore rudimentaire : il n'existe pas une « bourgeoisie » de planteurs et de commerçants capable, par son nombre, de peser sur la vie économique et de l'orienter; il n'existe pas les mêmes besoins d'extension de l'économie et de répartition précise des tâches.

d) *La solidarité à l'intérieur de l'ayôg.*

La solidarité entre « frères de la tribu » est une des obligations les plus constamment affirmées à l'occasion du mouvement de regroupement. Les « statuts » l'imposent par des formules stéréotypées : « Chacun pour tous et non pour soi... Il faut porter secours, avec un bon cœur, à son frère, lorsque celui-ci est endommagé par un accident... » (Yémisèm de Makokou). « La famille Yemvang prête serment de porter secours à chacun de ses membres dans toute circonstance fâcheuse » (Yémvâg de Booyé). Les impératifs manifestent tous la marque de l'enseignement chrétien qui a transformé la manière même dont est exprimée la morale clanique; on la retrouve non seulement dans les préceptes évoqués à l'instant mais aussi dans ceux qui condamnent l'adultère, le vol, le meurtre. Pratiquement, la solidarité s'exprime surtout selon l'ancienne formule de *réciprocité des services :* aide lors de la reconstruction des cases, lors de l'entretien ou de l'extension des plantations, etc. Mais elle tend à prendre l'aspect d'une aide financière grâce à la constitution d'un modeste budget de l'*ayôg* (*mbâk*, du français « banque »).

Les sommes qui constituent la *mbâk* sont perçues au moment des *ésulan*, durant lesquelles chaque membre de la tribu doit apporter une contribution financière, et à l'occasion des infractions aux « lois » de la tribu, qui donnent lieu à une amende. La gestion de ce budget est confiée au *mbâk mōzō*, ou « banquier », sous le contrôle du *Président-en-tête* qui vérifie périodiquement les comptes. La *mbâk*, en principe, doit venir en aide à tout homme, membre du clan, qui a besoin d'un secours financier (c'est en réalité un prêt à intérêt réduit : 5 % en général) pour achever le paiement d'une « dot », régler l'impôt ou se libérer d'une sanction pécuniaire imposée par les autorités européennes, permettre le traitement d'un malade; elle doit subvenir aux besoins des orphelins et aider les jeunes garçons les plus capables de poursuivre leurs études dans les « grandes écoles ». Elle cherche à empêcher l'exploitation usuraire à l'intérieur de l'*ayôg;* mais cette ambition même a limité sa portée réelle : les éléments les plus influents, souvent ceux qui ont obtenu une dignité importante parce que leur contribution lors des *ésulan* fut la plus élevée, n'acceptent pas de tarir définitivement cette source de revenus qu'est l'usure. A l'imitation des caisses de secours constituées par l'administration, à l'intérieur des Sociétés Indigènes de Prévoyance, les Yémisèm de Makokou organisèrent une « caisse de la société de prévoyance de la tribu ». Cette appellation est significative du désir qu'ont les villageois de participer *directement* à la gestion de leurs intérêts, au niveau de groupements restreints comme le village ou le groupement tribal existant à l'intérieur du district. C'est un phénomène comparable à celui observé, au Sénégal, lors de la mise en place des associations que nous avons évoquées plus haut; et l'administrateur local remarquait alors la profonde transformation accomplie en signalant que, par la possession d' « un embryon de budget », les novateurs avaient établi « une formule nouvelle d'organisation municipale plus rapprochée de la conception que nous avons de la commune ».

e) *Le mouvement alar ayôg et les réactions conséquentes.*

Une étude d'ensemble du mouvement révèle, à la fois, l'organisation précise qui l'anime et l'adhésion réelle qu'il obtint de la majorité des populations villageoises. On peut se demander quelles furent les raisons données, ou les pressions exercées, pour obtenir ce ralliement? L'argumentation développée est radicalement ambigüe parce qu'il faut obtenir l'accord de toutes les catégories sociales — le mouvement, création des « Jeunes Fang », peut ainsi apparaître comme une émanation des « Vieux Fang »; il affirme, en toutes occasions, sa volonté de collaboration avec l'administration coloniale tout en s'efforçant de limiter l'emprise de cette dernière — et montre ainsi comment le dynamisme de ré-organisation sociale et celui de recherche de l'autonomie *sont directement liés.*

En nous référant aux sondages d'opinion réalisés, il apparaît que cette argumentation s'est construite à partir du sentiment général que la société fang se trouve dans un état de « crise » grave. Ce dernier est ressenti d'une manière confuse mais forte; certitude que les groupements se dépeuplent : parce que la « race est mélangée », la loi d'exogamie transgressée et la morale sexuelle relâchée (on attache une grande importance au fait que l'interdit du coït durant le jour ne soit plus respecté — sans doute parce que cette rupture correspond au développement de l'adultère); désir de mettre fin à la compétition non-contrôlée pour les femmes qui est à l'origine de la plupart des antagonismes : « Toutes nos divisions sont venues par les affaires de femmes »; découverte, à l'occasion des contacts avec le monde extérieur, de la médiocrité du niveau de vie et volonté de l'améliorer par une meilleure organisation économique : affirmation de l'obligation de travailler dans un sens moderne et effort en faveur des cultures riches; constatation que la fragmentation des groupements et leur dispersion et le relâchement du contrôle traditionnel ont facilité la domination coloniale. Le mouvement est présenté comme *une solution totale* devant permettre aux groupements fang de retrouver leur puissance perdue : la notion d'*ayôg* se trouve au centre de cette entreprise de reconstruction. Et, pour provoquer l'enthousiasme, les leaders se réfèrent à un passé plus ou moins falsifié mais qui évoque tout le prestige de l'époque des conquêtes fang : allusion aux migrations communes, à la puissance des groupements alors unis et nombreux, à la parenté existant entre les membres de la tribu, à l'identité de « sang » et de « race ». L'entr'aide entre « frères d'*ayôg* » est présentée comme le signe même de l'unité retrouvée : la menace proférée contre les récalcitrants reste justement celle de la « mise hors de la tribu », le coupable ne pouvant plus être ni hébergé, ni secouru ou aidé par les membres de son propre groupement. Cela montre l'usage émotionnel qui est fait de cette notion, bien que la tribu et la parenté aient été gravement atteintes, et cela explique l'adhésion des éléments les plus traditionnalistes — ils interprètent le mouvement comme un retour à un passé qui peut redonner vie aux anciennes prééminences. Mais ces arguments, en quelque sorte réactionnaires, sont combinés à d'autres capables de répondre au désir d'évolution ou aux désirs des « évolués ». Le but de ces derniers est, d'abord, de se faire reconnaître en tant que « civilisés » — un des dignitaires nous disait : « Nous empêcher de faire *alar ayôg*, c'est vouloir nous laisser dans la sauvagerie »; cette reconnaissance constitue le fondement même des responsabilités politiques qu'ils veulent conquérir. Tous les statuts expriment un souci de modernisation : obligation scolaire pour tous les enfants et propositions de création d'écoles, prescriptions d'hygiène et propagande en faveur de l'effort sanitaire, meilleure mise en valeur économique. Cette dernière exigence, qui emporte facilement l'accord des villageois car l'emprise de l'économie mercantiliste est maintenant établie, aide à faire admettre les autres exigences modernistes qui sont présentées comme la conditionnant.

Ainsi le mouvement a-t-il deux aspects que l'on a pu qualifier de « réactionnaire » et de « révolutionnaire ». Bien que l'initiative soit partout le fait des éléments modernistes, le rapport entre ces deux tendances varie selon les régions : la seconde s'atténue dans la mesure où l'on descend du Cameroun vers l'Ogooué, des régions en cours de développement économique aux régions non-développées. C'est au niveau de ces dernières que les conflits se manifestèrent le plus activement à propos de la christianisation, de la réglementation du mariage et de la position de la femme au sein de la société fang. Cependant, le mouvement affirme partout une même volonté de remembrement — s'opposant au processus d'atomisation des groupements — et de mise en place d'un système de contrôle social remédiant à la désorganisation familiale et politique, à l'affaiblissement des lois fondamentales. Cet effort de reconstruction représente la première tentative massive qui tend à relâcher la dépendance subie.

Dès 1950, on avait la certitude que le mouvement pourrissait sans avoir apporté les transformations attendues. Que s'est-il passé? Il faut penser au jeu de causes intérieures et extérieures à l'actuelle société fang. Un des nos informateurs nous disait : « Je n'ai pas accepté de dignité parce que je sais que le Fang n'est pas assez tenace. » Et nombre de villageois ont, en effet, retrouvé une attitude de réserve ou d'indifférence dès que l'opposition administrative se manifesta. Par ailleurs, l'acuité de la compétition pour les dignités a redonné vigueur aux anciens antagonismes entre tribus, clans et lignées, a brisé l'unité du mouvement; il était difficile d'exalter la tribu sans *immédiatement* évoquer les rivalités d'autrefois. L'action des partis politiques, s'efforçant de récupérer le mouvement, a également favorisé la division : les leaders fang gabonais se sont efforcés d'empêcher la main-mise des leaders camerounais (utilisant la vieille, et coloniale, hostilité entre Gabonais et Camerounais), ils ont ainsi coupé les groupements gabonais des foyers les plus dynamiques; les leaders gabonais se sont opposés entre eux, suscitant une influence Libreville *(Comité Mixte Gabonais)* et une influence Oyem *(Union Démocratique et Sociale Gabonaise)*, remettant en compétition les deux centres les plus actifs du pays fang. Enfin, il paraît surtout que la tribu ne représente pas, au Gabon, un cadre favorable aux efforts de modernisation et d'adaptation : elle reste une unité artificielle, malgré les essais de regroupement, en raison d'un émiettement auquel un bouleversement radical (et impossible) du peuplement pourrait seul remédier.

Les réactions de la société coloniale à l'égard du mouvement ont, directement ou indirectement, entretenu et aggravé la confusion. L'administration est, durant une première période, favorable : au Cameroun, à l'époque de la réforme des chefferies; au Gabon, immédiatement après le Congrès Pahouin; elle voit là une possibilité de remettre en ordre la société fang et de résoudre, peut-être, la crise du pouvoir qui contrarie son action depuis de nombreuses années. Durant cette phase, chaque *ésulan* donne lieu à de solennelles manifestations de loyalisme, à des déploiements de drapeaux et banderoles tricolores. Puis, lorsque le mouvement consolide son organisation, manifeste son souci de construire un fédéralisme tribal, l'administration devient réticente ou hostile. Le refus de reconnaître les statuts de l'*Union Tribale Ntem-Kribi* ouvre, au Cameroun, cette seconde phrase; peu de temps après, le Gabon adopte une même politique. A cette époque, certains rapports d'administrateurs alertent les autorités supérieures en ne voyant plus dans le mouvement qu'une manifestation « nationaliste » et une « organisation politique » étroitement liée à des « rassemblements » qui sont dits « d'inspiration communiste ». La ré-organisation sociale, surtout *lorsqu'elle recourt à des formes modernistes*, peut difficilement s'accomplir dans le cadre d'une situation coloniale typique: elle atteint vite une limite qui paraît dangereuse à la société dominante et entraîne l'opposition de cette dernière sous des prétextes souvent stéréotypés. Par contre, un mouvement comme le *Bwiti*, qui obéit aux anciens principes d'organisation, qui est protégé par une façade culturelle aux significations difficilement accessibles et par un développement semi-clandestin, est plus difficilement attaquable — bien qu'il permette à l'égard de la société coloniale des réactions de même nature.

Les missions chrétiennes furent toutes favorables à un mouvement qui affirmait la nécessité d'être chrétien et qui imposait, comme première obligation, « le devoir d'obéissance à Dieu ». Le principal organisateur est d'ailleurs, au Cameroun, un ancien pasteur d'origine boulou qui a été formé dans une Mission des environs d'Ebolowa; une équipe de « coadjuteurs protestants » majoritaires, et de représentants des « catholiques » ou des « croyances différentes », l'aide à établir l'*Union Tribale*. Il est certain que les éléments les plus dynamiques appartiennent à l'église protestante : un rapport officiel, dont nous ne pouvons donner la référence, reconnaissait alors que les protestants indigènes « constituent des cadres sérieux, plus surs, mais plus difficilement manœuvrables » que le sont les catholiques. Lorsqu'il apparut que les apports protestants risquaient de dominer, les premières réticences sérieuses se manifestèrent du côté catholique. A tel point que le rapport d'information établi par un officier commandant le pays fang, en Guinée-Espagnole, ne craind pas de présenter le mouvement comme une machination montée par une mission protestante étrangère qui, « soucieuse de contrebalancer l'influence du clergé catholique, aurait rêvé d'installer, à l'aide d'un mouvement tribal fortement organisé, des chefs de clan qui lui seraient dévoués »[1]. La question religieuse devient vite un nouveau facteur de division : les missions catholiques, un moment hésitantes, jugent nécessaires d'adopter une attitude identique à celle des autorités administratives. A l'extérieur, comme à l'intérieur des groupements, les forces contraires au mouvement de renouveau tribal l'emportent; surtout au Gabon où les leaders de valeur se sont révélés trop peu nombreux.

---

[1] Traduction d'un rapport établi par les autorités espagnoles, Ebebeyin, (Guinée-Espagnole), déc. 1948.

⁂

Le mouvement a partiellement échoué, mais les causes qui l'ont provoqué subsistent, et aussi la volonté des éléments modernistes de trouver un remède à la « crise » fang. Un projet déposé par le député Aubame, Fang originaire du Woleu-Ntem, et qui vise à assurer la modernisation dans le cadre de villages « regroupés » afin de constituer des unités suffisamment importantes, permet un nouvel espoir de solution. Une mystique du « regroupement des villages » se développe au Woleu-Ntem, souvent mal distinguée de celle du mouvement *alar ayôg* et bénéficiant des enthousiasmes que ce dernier avait libérés. Le mot d'ordre diffusé est qu'il faut maintenant construire des villages comparables à ceux de la campagne française; ce qui impose non seulement un regroupement — alors souhaité par les villageois tandis que les anciens regroupements n'avaient pu se faire que sous la contrainte et n'avaient pas « tenu » — mais un programme de réalisations matérielles (écoles, dispensaires, marchés) et de réformes (à caractère politique, organisation d'une autorité municipale élue, et à caractère économique, organisation des producteurs). Le projet, respectant les divisions établies par l'administration coloniale, ne s'en tient plus à l'organisation tribale mais s'attache à reprendre en mains les deux cellules de base qui relèvent du commandement indigène : le village et le canton. On pourrait donc le juger comme visant à obtenir, dans les limites de l'organisation existante, une amélioration des conditions matérielles et la reconnaissance, aux villageois, d'un certain nombre de responsabilités politiques et économiques[1].

Non seulement le projet trouve au Woleu-Ntem une atmosphère préparée — par le *Congrès Pahouin* et le mouvement de regroupement clanique — mais bénéficie d'une propagande habile conduite par les représentants et associations locaux. L'action des « lettrés », des éléments dits « évolués » (commerçants, planteurs, anciens citadins et anciens militaires) et des jeunes générations se révèle déterminante; ils se trouvent là en un domaine qui n'en appelle plus à la tradition mais à la connaissance des « manières européennes », ce qui renforce leur position; ils manifestent leur désir de participer aux « conseils villageois » qui pourraient être créés et font admettre la nécessité de leur présence aux côtés des autorités traditionnelles (les chefs des *nd'è bòl*).

---

[1] Cf. J.-H. Aubame. *Renaissance Gabonaise*. Brazzaville, 1947. Et notre ouvrage : G. Balandier et J.-Cl. Pauvert, *Villages Gabonais*, Mémoires de l'Institut d'Etudes Centrafricaines, Montpellier, 1952.

L'exécution du programme de regroupement exigerait d'importants moyens matériels (demandés à l'administration) et un bouleversement profond du peuplement et de l'organisation socio-économique. L'attitude réservée des autorités administratives s'explique par le manque de crédits, la crainte d'un désordre qui porterait préjudice à la production cacaoyère et la crainte de constituer des villages trop peuplés pour qu'ils puissent réaliser leurs cultures vivrières sans difficultés graves; en dernier lieu, par un certain scepticisme quant à la possibilité de « fixer » de grosses unités villageoises. Les paysans du Woleu-Ntem interprètent cette méfiance comme la volonté, une nouvelle fois affirmée, de s'opposer à leurs efforts de reconstruction sociale et de modernisation. Ils multiplient les manifestations affirmant leur attachement à ce nouvel espoir de résolution des problèmes urgents : pression sur les administrateurs locaux, villages se déplaçant afin de se rassembler, villages commençant à construire une piste carrossable dans le but de se relier à la grande voie Gabon-Cameroun et, à un niveau supérieur, défense du projet devant les assemblées « représentatives ». Les campagnes de propagande révèlent l'action organisée de tous les éléments modernistes, des leaders des associations locales comme de ceux du parti *Union Démocratique et Sociale Gabonaise* — elles manifestent la pression d'une minorité qui, libérée des contraintes traditionnelles, aspire à un rôle social qui n'est pas plus accessible dans le cadre de l'actuelle organisation administrative que dans celui de l'ancienne organisation sociale.

Cette minorité, qui affirme son rôle de « leader » à l'occasion de la nouvelle initiative et aspire à une réforme sociale radicale, doit cependant se rallier la majorité des traditionalistes. Elle reprend l'argumentation utilisée lors du mouvement clanique : nécessité de reconstituer les gros villages d'autrefois qui conditionnaient la puissance fang, d'apaiser les anciennes querelles pour rétablir la *fraternité d'ayôg;* elle s'exprime parfois par des slogans très exagérés, tel que : « Il vaut mieux aller retrouver son « frère » que rester auprès de sa plantation; » elle insiste sur la nécessité de l'obéissance au député qui est véritablement le *žòé*, celui qui peut « parler » au nom de tous les Fang. Pour apprécier l'importance de ce mouvement, et étudier les possibilités matérielles, nous avons eu la charge d'organiser deux missions qui enquêtèrent surtout dans les districts de Mitzic et de Oyem [1]. Il apparut alors une grande différence entre l'opinion exprimée par les villageois dans chacune de ces unités. Elle tient à l'inégal développement socio-économique : dans la région de Oyem, il existe un accord général en faveur du projet parce qu'une majorité de villageois en attend des avantages économiques (possibilités d'extension des cacaoyères et meilleures conditions de commercialisation du produit) ou la satisfaction de besoins politiques nouveaux; dans la région de Mitzic, la désorganisation sociale et la médiocre mise-en-valeur font que le projet est plus subi qu'accepté — tandis que le mouvement *alar ayôg*, qui recourrait à des solutions d'aspect plus traditionnel, obtenait une large adhésion. Les sondages réalisés auprès des groupements du district de Oyem ont également révélé, dans cette zone pourtant plus ouverte aux influences modernistes, la permanence de relations conditionnées par l'ancienne organisation. La constitution de villages « regroupés » n'est acceptée que sur la base de l'unité tribale; mais à l'intérieur de cette dernière les antagonismes entre clans et lignages continuent à jouer : les compétitions économiques, la compétition pour les femmes et la recherche des prééminences les ayant souvent utilisés. C'est, là, le drame d'une société qui ne peut ni revenir à une organisation sociale dégradée ni, en raison du contrôle subi, opérer les transformations nécessaires : elle ne peut guère qu'accumuler les antagonismes et les situations conflictuelles.

---

[1] Cf. G. Balandier et J.-Cl. Pauvert, *op. cit.*

Chapitre III

LE SENS DES CHANGEMENTS SOCIO-CULTURELS EN PAYS FANG

Si la société fang s'est profondément transformée, au cours de la période coloniale, on ne peut cependant considérer que les procès agissants aient intervenu dans le seul sens de la dégradation. Cette dernière ne dépasse pas certaines limites, variables selon les conjonctures particulières, sans que jouent des processus de compensation ou qu'interviennent, avec des succès plus ou moins durables, des tentatives de ré-organisation. Il apparaît donc un double mouvement : d'ouverture ou de soumission aux agents de transformation sociale, de « reprise » et de reconstruction sociale; mais le premier domine pour des causes qui tiennent à la nature même de la société fang et au fait de la situation coloniale.

De ces causes, les unes constituent un ensemble dont l'étude a été lancée par les sociologues anglo-saxons qui se sont attachés aux problèmes des pays dits sous-développés, à la recherche des conditions du « progrès » et de la « modernisation ». Les autres représentent un domaine à peine abordé par les sociologues universitaires; du côté français, seul l'économiste F. Perroux a tenté de définir la notion d'*économie dominante* et de préciser les *effets de domination*. C'est dans cette double perspective que nous voulons analyser le « cas fang » dont nous avons donné une description presque précautionneuse — tant il convient d'apporter, en même temps qu'une vue d'ensemble, des éléments rassemblés avec une minutie prudente. Une telle société, dans son état actuel et en se référant à son histoire des cinquante années passées, impose une première série de problèmes que nous devons au moins évoquer : ceux qui tiennent à la rupture du cloisonnement entre groupements; ceux que suscite la dénaturation de la « démocratie clanique »; ceux qui sont liés au fait des nouvelles obligations techniques.

I. Destruction des « frontières » entre groupements semi-autonomes.

Nous avons, au cours des chapitres précédents, montré combien les groupements traditionnels apparaissent comme des unités semi-autonomes, capables de s'*allier* par le jeu des mariages, mais se trouvant plus souvent en relations de compétition qu'en relations d'association. Nombre d'équilibres ne pouvaient jouer qu'à l'intérieur de ces unités, organisées en vue de la conquête, quasi indépendantes et n'ayant qu'un volume restreint. L'insécurité limitait les rapports entre les membres de ces groupements et les « étrangers » et les relations avec l'extérieur restaient la charge *exclusive* des individus prééminents et des associations spécialisées. La colonisation a permis, ou imposé, la rupture de ce presque cloisonnement.

Ce phénomène « d'ouverture », en dehors du rôle joué par la pacification et les facilités de communication, reste largement lié à des processus d'ordre économique. Alors que la traite rudimentaire de la première période coloniale ne faisait circuler qu'un volume réduit de biens et mettait en cause des groupements, l'implantation de l'économie monétaire n'a cessé d'accroître la circulation de numéraire, de « marchandises » et d'individualiser les compétitions et la recherche des sources de revenu. Nous avons insisté sur le fait que les villageois fang, après avoir été salariés par contrainte, le sont devenus par nécessité, sur l'importance croissante accordée aux productions commercialisables. Des mécanismes fondamentaux se trouvent touchés, cependant que les autorités traditionnelles se sont manifestées incapables de maîtriser un ensemble de processus complexes et obéissant à des impulsions sur lesquelles elles n'ont guère de prise.

Les conséquences de cette situation apparaissent, avec une particulière gravité, dans le cas des rapports existant entre les phénomènes économiques et les principes régissant la circulation des femmes. Dans l'actuelle société fang, la capitalisation en femmes reste encore le moyen d'acquérir (ou conserver) prestige et prééminence — à la fois survivance d'une époque où la puissance s'exprimait d'abord en nombre d'hommes et reconnaissance de la place que la femme peut tenir en tant que productrice. La constitution de « dots » demeure la condition fondamentale, et maintenant quasi-unique, de cette capitalisation. La « dot » apparaît comme étant un des derniers (sinon le dernier) obstacles à la libre compétition; elle est désirée par les femmes en tant que facteur de stabilité (à défaut des anciennes « protections » sociales et religieuses), en tant que signe de la valeur personnelle reconnue à l'épouse; elle reste désirée par les hommes qui y voient le sceau du mariage, une preuve indiscutable de légalité. Elle s'impose tant que se maintient l'attachement à la polygamie et tant que le mariage continue à s'inscrire dans un contexte juridique et social d'esprit coutumier. Seulement, et c'est à ce point qu'intervient le déséquilibre, la circulation des « dots » — numéraires et marchandises à valeur éminente — à tous les caractères d'un processus économique.

Le système est conservé bien que son fonctionnement efficace exige la quasi-fermeture, et la pauvreté en richesses extérieures, des groupements. L'extension de l'économie monétaire détruit radicalement ces conditions, et cela d'autant plus qu'elle ne s'est pas développée au point de susciter une accumulation de capital sous la forme de biens fonciers, d'immeubles ou d'entreprises à caractères modernes. *Elle est à la fois trop et trop peu développée.* Dans de telles conditions, nous l'avons montré, la femme prend certains des aspects de la marchandise et la « dot » du prix; un accroissement de l'argent en circulation, ce qui s'est produit avec les dernières campagnes du cacao au Woleu-Ntem, entraîne une inflation des « dots ». L'économie de marché s'inscrit ici dans un ensemble social encore bâti sur la parenté, l'alliance et la puissance physique du groupement familial; elle ne peut agir que de manière destructrice — en porte à faux. Les compétitions pour les femmes sont d'autant plus accusées qu'il existe des possibilités plus nombreuses d'accéder *individuellement* aux sources de revenus, qu'il y a décalage marqué entre le volume des revenus et le volume des biens réellement consommés. Il convient justement d'insister sur le fait que l'ensemble des « dots » représente un capital constitué d'une manière improductive, bien que sans cesse accru, dont le seul rôle est de circuler pour régler la répartition des femmes. C'est certainement à cet aspect qu'apparait le mieux le déséquilibre créé par l'ouverture de la société fang aux circuits de l'économie monétaire. Il ne pourra se résorber que dans la mesure où les déterminations « biologiques » et mythiques des rapports humains s'effaceront au profit des relations *réelles* qu'imposent les conditions économiques et culturelles actuelles; en fait, lorsque ces dernières auront un dynamisme propre à provoquer une véritable mutation sociale.

D'une manière schématique, on peut dire que dominent deux types de problèmes. Ceux qui tiennent à la difficulté, pour une société dont les éléments n'ont pu s'ajuster que sur la base de l'action collective et de la réciprocité, d'intégrer toutes les formes de l'action et de la compétition individuelles. Ceux qu'imposent le fait même de la dégradation des groupements semi-autonomes, l'élargissement du champ des relations sociales. Ce dernier phénomène a suscité des tentatives visant à *définir de nouveaux espaces sociaux* et agissant dans le sens de l'unité. Toutes les initiatives d'origine fang ont révélé des tendances de cette nature. Le *Bwiti* s'efforce de « regrouper » en fonction d'une religion syncrétique, sorte de monothéisme marqué par le christianisme, qui élargit les assises des anciens cultes et ré-organise le contenu mythique qu'ils impliquaient. Le renouveau clanique, avec ses buts de fédéralisme tribal affirmés par les groupements camerounais, a les mêmes ambitions unitaires, mais les exprime en fonction de conceptions politiques d'esprit moderne et d'une reconnaissance tacite du christianisme. Une telle orientation ne manque pas d'avoir été animée par le rôle unificateur que s'efforcèrent de jouer, à leur avantage, l'administration et les missions chrétiennes.

Des obstacles nombreux, cependant, s'opposent à ces entreprises unitaires. A partir d'un fonds socio-culturel commun, les diverses régions du pays fang ont, en raison de circonstances locales, subit des différenciations importantes qui font qu'elles ne s'ouvrent pas avec un égal succès aux mêmes innovations. L'accord apparent repose souvent sur une équivoque. D'un autre côté, les « petits particularismes » ont toujours pu s'exprimer à la faveur de prétextes occasionnels cependant que le villageois fang n'avait guère la possibilité de réaliser les ajustements indispensables. Il s'est trouvé pris dans un système administratif et soumis à un contrôle direct qui ont fonctionné à l'encontre de chacune de ses initiatives; de manière d'autant plus efficace que la société fang ancienne, qualifiée d'*anarchie* par certains auteurs[1], ne disposait pas d'organisations propres à limiter cette emprise. Les obstacles ne doivent cependant pas être surestimés, des processus sont lancés qui peuvent entraîner la transformation de cette société dans le sens d'une unité et efficacité accrues.

II. La dénaturation de la « démocratie clanique ».

Nous avons révélé précédemment les caractères qui donnaient à la société fang son aspect de « démocratie virile », insisté sur

[1] Cf. H. Deschamps, *L'éveil politique africain*. Paris, 1952, ch. II.

la tendance égalitaire qui se manifestait à l'intérieur des groupements? Les points d'équilibre significatifs étaient à cet égard : le contre-poids que constituait la classe des hommes jeunes (représentant la puissance guerrière) vis-à-vis de la génération des anciens (détenant la puissance politique et religieuse); le rôle joué par la séniorité qui conditionnait la prééminence et donnait à *tout* homme mûr *(nyamòrò)* une importance sociale d'abord fondée sur l'âge[1]; la quasi-égalité entre membres du « conseil de village » et le fait que l'autorité du chef était plus circonstantielle, et liée à la qualité personnelle de celui qui la détient, qu'instituée.

La situation coloniale et les changements économiques conséquents ont définitivement atteint le système. Lorsque l'administration crée les chefferies administratives, en les hiérarchisant : chefferie de village, de terre et de canton, en les faisant coïncider avec un territoire défini, elle introduit un double principe d'organisation radicalement étranger. En pays fang, la chefferie administrative se trouvait donc d'emblée hors de la coutume. Cela explique qu'elle n'ait pu accueillir que des individus « mis en avant » par les autorités réelles des groupements ou des individus capables de l'utiliser à des fins personnelles. La charge de percevoir l'impôt, la compétence judiciaire étendue, l'appui pris sur l'appareil administratif, ont pu, dans certains cas, favoriser la naissance d'un pouvoir de *type féodal*. Un rapport d'inspection administrative, daté de janvier 1937, en manifeste les caractéristiques : abus lors du prélèvement de l'impôt de capitation, utilisation du service des prestations pour obtenir du travail gratuit, indemnités exigées « pour le règlement des palabres »[2]; à cela, on doit encore ajouter l'observation que les chefs peuvent recourir à l'aide administrative pour se constituer une position économique forte en donnant notamment une extension exceptionnelle aux cultures riches. Il ne s'agit cependant que d'exemples peu nombreux, tant la résistance des divers groupements a contrarié la montée d'une telle « féodalité ».

Le mouvement clanique a manifesté la gravité de la crise du « commandement » mais il a, d'une manière aussi nette, affirmé des besoins modernistes précis : la nécessité d'un pouvoir indigène réel au niveau d'ensembles sociaux dépassant les limites du village, la reconnaissance d'une différenciation sommaire des fonctions (politiques, judiciaires et économiques), le souci de mettre en place une organisation administrative d'inspiration indigène. La conception moderne de l'exercice du pouvoir apparaît grâce à l'action des éléments « lettrés » et le mouvement peut être, par divers aspects, considéré comme une *tentative bureaucratique dans un cadre clanique.* Ce n'est que l'une des tendances de ce mouvement aux multiples implications; elle montre, comme le fait ensuite l'action en faveur de la modernisation des villages, avec quelle persévérance la minorité « évoluée » cherche à s'imposer en tant qu'élite gouvernante. De son nombre et de sa puissance, donc des progrès économiques et culturels, dépend en fait l'avenir du pays fang.

---

[1] Chez les Bantou du Sud-Africain, une coutume et un symbole matériel, « la fixation de la couronne de cire », marquaient pour les hommes mûrs leur promotion sociale. La prééminence liée à l'âge apparaît largement répandue. Cf. H. A. Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*. T. I. Paris, 1936.

[2] Rapport de l'Inspecteur des Affaires Administratives, 4 janv. 1937.

La question qui se pose est de savoir comment ces éléments « évolués » parviennent, ou parviendront, à affirmer leur qualité de *leader*. L'état de « vide politique » créé par le manque d'autorité des chefs officiels joue en leur faveur, de même que leur situation d'opposants. A l'inverse, la méfiance vis-à-vis de tout pouvoir établi de manière durable et échappant au contrôle quasi-constant de tous, le discrédit attaché à la notion même de « chefferie », apparue dans un contexte administratif, contrarient leur ascension. Le mouvement clanique a manifesté non seulement l'intensité de la compétition pour les dignités, mais encore le caractère fragile de l'autorité acquise par la plupart des dignitaires. Un des passages de l'enseignement, par questions et réponses, diffusé par les Yémisèm de la région d'Oyem paraît révélateur » :

« Q — Comment risquons-nous de détruire notre religion (*sic*) de la tribu?

R. — Ce qui risque de détruire notre religion de la tribu, c'est la désobéissance et l'élection de plusieurs Présidents. »

Il est suivi de « commandements » allant dans le même sens : « Nous devons respecter nos supérieurs de façon à ce que nos enfants nous respectent nous-mêmes. Nous ne devons jamais être jaloux d'un frère devenu Président qui maintient l'ordonnance parfaite de la tribu »[1] .Il est certain que les anciens comportements à l'égard du pouvoir subsistent et constituent, *hors du cadre traditionnel*, un frein à la réorganisation qu'exigent les nouveaux rapports sociaux. Les individus qui ont acquis une prééminence sont ceux qui s'imposent en tant que *conciliateurs* — on devrait les dire créateurs de droit car ils donnent à la coutume les infléchissements indispensables, ceux qui contribuent au progrès matériel de groupements plus ou moins vastes, ceux qui peuvent apporter au profit du groupe une expérience acquise auprès des Européens. Lors du mouvement clanique, il était recommandé, dans certaines tribus (Yémisèm et Yéngwi), de choisir les dignitaires en raison de leur « autorité » et non d'autres considérations; on entendait insister sur leur capacité à apaiser les conflits qui se multiplient dans une société « en transition ». Il se révélait aussi l'importance prise par les éléments capables de susciter des méthodes nouvelles d'administration du village : le « lettré » commence à s'affirmer en tant que commis des affaires du clan et c'est un signe des transformations profondes survenues en certains secteurs du pays fang. Enfin, nos enquêtes nous ont montré combien l'homme économiquement puissant peut bénéficier d'un prestige réel, s'il sait créer des conditions économiques également favorables au groupe — en fondant un « marché », en orientant les courants commerciaux, en suscitant une meilleure exploitation des cultures riches, etc. C'est là une forme moderne du prestige dont le *nkumakuma* ou le donneur de *bilaba*[1] étaient entourés; l'homme riche doit devenir l'animateur de l'économie locale et représenter éventuellement une caisse de secours pour les individus les plus démunis.

---

[1] Cahier de réunions d'un « Président » Yémisèm du District d'Oyem.

Nous voulons, à titre exemplaire, évoquer au moins la personnalité de deux *leaders* caractéristiques; l'un ayant une influence large, l'autre ayant une autorité limitée à un nombre réduit de groupements. L. M. est un fang du Bas-Gabon appartenant au clan éssòké. Il a reçu une formation scolaire relativement poussée et a su l'utiliser pour étudier les aspects les plus valables du droit coutumier, pour analyser les problèmes urgents qui affectent la société fang. Ses connaissances l'imposent à l'attention de l'administration qui lui confie un poste de chef de canton. L. M., originaire de l'une des régions où la dégradation sociale et l'émiettement des groupements sont les plus accentués, pressent très tôt que la première des tâches est de rétablir des liens entre individus et entre groupes d'extension restreinte; il reconnaît dans le culte *Bwiti* un mouvement utilisable et efficace et on ne saurait douter qu'il ait tout mis en œuvre pour acquérir au sein du culte un rôle prédominant [1], qu'il ait vite entrevu combien les différentes « paroisses » pouvaient constituer des éléments d'organisation échappant au contrôle administratif. Son rôle devenu suspect, L. M. est révoqué de ses fonctions de chef de canton en 1933 : c'est l'ouverture d'une période de conflits, avec l'administration, qui ne manquent pas de valoir à L. M. l'acquiescement des Fang les moins soumis. En 1947, lors du *Congrès Pahouin*, son autorité sur une partie de la population fang ne peut être ignorée; il participe aux débats et nous avons indiqué comment il tenta de se faire reconnaître en tant que « chef supérieur ». Son prestige, unique à l'intérieur de l'ethnie fang, car il s'exprime jusqu'en des régions très éloignées, tient à une grande habileté à s'attacher les éléments les moins « évolués » aussi bien que les éléments « modernistes ». L. M. sait faire d'une lutte électorale une compétition entre techniques magiques ou religieuses, faire reposer une action essentiellement politique sur la puissance que représente le culte *Bwiti* dans le Bas-Gabon. Il n'hésite pas, pour donner un sens à cette organisation radicalement nouvelle qu'est le parti politique, à transformer ce dernier en un instrument efficace dans le cadre de la vie quotidienne : en aménageant son intervention dans les conflits, les réglements coutumiers, les tentatives modernes de coopération. Enfin, L. M. tient son influence non seulement de son attitude d'opposant, et de ses initiatives, mais encore de la manière même dont il exalte le concept de « race fang ».

---

[1] Cf. J. Guilbot, *op. cit.* « Un notable est vraiment digne de ce nom lorsqu'il s'est le plus distingué au *bilaba*... l'autorité de nombreux chefs bulu et le respect qui leur est témoigné sont dûs en grande partie à leurs exploits au *bilaba*... (l'homme riche) et capable de subvenir aux besoins des malheureux... est mêlé à toutes les affaires publiques et privées »; p. 172-173.

Si l'on cherche à définir les conditions de cette influence personnelle exceptionnelle, on doit retenir : l'importance prise en tant que symbole de l'opposition au contrôle administratif, la capacité à évaluer rapidement les possibilités qu'offrent chacune des innovations socio-culturelles (culte *Bwiti* et mouvement clanique), l'habileté à donner à l'action politique un caractère ambivalent qui lui permet d'avoir prise sur les Vieux Fang aussi bien que sur les Jeunes Fang. L. M. a su imposer à ses entreprises d'esprit « moderniste » une forme qui puisse paraître famililère aux individus encore liés par la coutume; il peut ainsi rivaliser d'influence avec les représentants élus qui n'ont pas la même opportunité d'agir de manière ambiguë, sont liés à un système contrôlé par la puissance coloniale et n'apparaissent pas comme le symbole exclusif de l'ensemble des Fang.

Z. O. est originaire du district de Médouneu; jeune homme d'une trentaine d'années, il n'en a pas moins acquis une influence réelle sur une grande partie de la population. Éduqué par une mission chrétienne, il a rapidement accédé à un poste administratif qui lui permet d'être considéré par les villageois comme leur « intermédiaire » le plus proche de l'administrateur local, qui lui permet d'être informé des questions concernant le district et d'acquérir une connaissance sommaire des méthodes d'administration. A la capacité d'action auprès des éléments christianisés et « modernistes », Z. O. a su adjoindre une efficacité de type plus traditionnel — d'une part, il s'est imposé par son habileté à régler les différends, d'autre part, il a acquis un rôle prééminent à l'intérieur d'une « paroisse » *bwiti* dominante. Lors du mouvement clanique, il parvient à obtenir la « Présidence » des groupements locaux relevant de la tribu *Yémisèm;* un texte justifiant ce choix insiste sur le fait de sa « bonne conduite », de « sa volonté de servir la tribu Yémisèm *toute entière* » et sur ses connaissances qui lui permettent d'être « un intermédiaire entre l'Administration et la tribu [1] ». Cette espèce de polyvalence — de capacité à agir sur les diverses tendances animant l'actuelle société fang — constitue l'un des éléments favorables à une autorité élargie au delà des limites de la « parenté ».

---

[1] Les documents rassemblés à Libreville, lors d'une instruction judiciaire, tendent à le prouver.

Cependant, si ces deux exemples suggèrent d'une manière sommaire comment les *leaders* parviennent à fonder leur prééminence sur des groupements plus ou moins étendus, il importe d'ajouter que le nombre et l'efficacité de ces autorités nouvelles restent réduits. Très tôt, les forces centrifuges ont dominé, empêchant toute tentative de concentration du pouvoir. Altération de la base physique de la société fang, dégradation du contexte mythique, rôle toujours prédominant des rapports de parenté, interviennent en contrariant l'apparition de nouveaux ensembles sociaux et la montée de nouveaux *leaders*. Il y a déséquilibre entre les besoins que révèle cette société et ses possibilités *actuelles* d'adaptation, entre la nécessité de hâter sa re-construction et le contrôle strict qu'elle subit. L'emprise de la « parenté » reste telle qu'elle gêne pour les uns l'accumulation de richesse, pour les autres l'accumulation de pouvoir, qu'elle continue à retarder l'organisation des groupements dépassant ses limites, à imposer la notion d'obligation vis-à-vis des « parents » alors que devrait maintenant intervenir la notion de « service public ». Il s'agit d'un conservatisme de plus en plus formel, tant le déséquilibre est grand, mais aussi d'un conservatisme d'autant plus valorisé qu'il sauvegarde les derniers pans de l'édifice traditionnel.

---

[1] Cahier de compte-rendu, tribu Yémisèm, 1948.

III. Problèmes liés aux nouvelles obligations techniques.

La mise en place des cultures riches — les cacaoyères du Woleu-Ntem — a constitué une innovation technique de grande importance, dont le succès relatif a été favorisé par le désir des villageois d'échapper le plus possible à l'obligation du travail salarié, par la stimulation des hauts cours durant les dernières années, par l'affirmation des besoins monétaires. Ainsi, le Fang a-t-il pu devenir un authentique agriculteur. L'acquisition de la technique d'exploitation du cacaoyer[1] a été facile, mais elle demeure à un bas niveau en raison du peu d'incitation à élargir les plantations et du manque d'attention aux possibilités d'amélioration : meilleur traitement des arbres, meilleures conditions de fermentation, de séchage et de conditionnement. Il y a là un problème strictement technique qui tient à l'insuffisante éducation du paysan et à la médiocrité des moyens mis à sa disposition. Mais nous verrons qu'il n'est pas simplement technique dans la mesure où il exige une organisation adéquate des villageois — redoutée de la part des commerçants qui achètent et exportent les produits.

Le fait même de la mise en place des cultures riches détermine de nouveaux rapports de l'homme et de la terre qu'il exploite. Cette dernière prend une valeur en devenant source de revenus et non plus des seuls produits vivriers : nous en avons la preuve au Cameroun, chez les populations parentes plus anciennement stabilisées et plus tôt productrices de cacao, où les plantations ont pu être cédées pour amortir une dette, lors de la crise du cacao, en 1928. C'est une démarche révélant à quel point l'estimation de la terre plantée en cacaoyers a été valorisée[2]. Par ailleurs, ce droit sur la plantation, fondé sur la mise-en-valeur réalisée, est un droit durable; il s'est constitué en marge de la coutume (les plantations ont été faites sous la pression de l'administration locale) et résulte d'initiatives individuelles; il n'a pris de l'importance qu'insensiblement, ne porte encore que sur une faible partie des terres, mais les conditions de son apparition font qu'il introduit, à l'intérieur même du droit coutumier, *la notion de propriété personnelle*. Nous avions déjà signalé cette transformation en évoquant quelques-unes des marques matérielles qui affirment ce droit nouveau; de même, nous avons rappelé que, parmi les « vœux » émis au *Congrès Pahouin*, figure celui relatif à une reconnaissance officielle des « concessions rurales ». Les cultures riches stabilisent le peuplement en même temps que les droits qu'elles créent tendent à faire apparaître un cadastre, dessinant plus précisément les « limites » des terres du village et des plantations personnelles. En principe, le droit de choisir un emplacement pour y planter des cacaoyers n'est pas limité — il suffit que le chef du groupement villageois exprime son accord sur le choix (qui ne doit pas donner lieu à compétition, empêcher l'extension du village, etc.) ; en fait, ce droit est limité par l'obligation de le fonder sur une mise en valeur effective.

---

[1] Cf. G. Perrault, Les Fang du Pays Yaoundé, *op. cit.* « Il s'agit en effet d'une culture qui convient merveilleusement à l'indigène. Il lui suffit de débroussailler un sous-bois convenable, de planter les cacayoers et de venir ensuite cueillir, chaque année, les cabosses arrivées à maturité... ». Le travail de préparation et de conditionnement s'effectue avec l'aide des femmes.

[2] Alors que, « dans la tradition, la terre est à qui la prend ; elle n'a aucune valeur... on ne la donne pas en garantie d'une dette... ». Cf. *Rapport S. D. N.*, 1922, sans nom d'auteur.

Alors que la notion de propriété foncière s'affirme, que cette propriété est source de revenus, c'est toujours la capacité de mise en valeur de la terre qui conditionne ce droit. L'homme important, qui a la possibilité de s'attacher ou de rétribuer de la main-d'œuvre, peut ainsi donner à sa puissance une assise foncière — et l'on voit, chez les Fang du Cameroun, quelques-uns des nouveaux « propriétaires » capitaliser ensuite sous la forme d'immeubles ou de moyens de transport qui produisent des revenus élevés[1]. Cependant, au Woleu-Ntem, où la réalisation des cacaoyères est plus récente, le nombre des grands « planteurs » reste réduit[2] et l'accumulation de capital s'effectue surtout à la manière ancienne — en femmes et en « marchandises ». Les villageois les plus modestes, notamment les jeunes hommes, n'en sentent pas moins combien il y a là une cause définitive d'inégalité sociale; ils s'efforcent, dans certains cas, de faire jouer l'entr'aide à l'intérieur des « groupes de camaraderie » ou de manifester un esprit d'entreprise qui leur permet de ne point se laisser trop distancer. Soit par cet effort de production, qui vise à faire contre-poids à la puissance des éléments prédominants, soit par le jeu des menaces que suscite la provocation à la jalousie, s'affirment les tendances qui cherchent à limiter le développement d'une aristocratie foncière.

---

[1] Cf. G. Perrault, *ibid.*, p. 332.

[2] Au dessus de 3 ou 4 hectares, les plantations font figure d'exploitations non-communes.

Il importe de préciser les problèmes qui sont liés aux difficultés qu'a ce paysannat, presque improvisé, à s'organiser en tant que groupement de production. La constitution de main-d'œuvre, la création d'un salariat à l'intérieur même du clan ou du lignage, dans une société qui n'a pas conçu de formes « d'esclavage » ou de « servitude » et où s'exprime encore la tendance égalitaire, se heurtent à un ensemble de comportements qui leur sont hostiles [1]. Le mouvement clanique a manifesté cette ambiguïté en exaltant d'une part la « fraternité dans l'*ayôg* » et en demandant d'autre part de « travailler pour gagner de l'argent », sans proposer de solution qui parvienne à concilier ces deux principes. En dehors des cas très rares où un planteur parvint à s'attacher des salariés, il apparaît surtout un recours à des *expédients* qui semblent s'accorder avec le contexte traditionnel. Tout d'abord l'utilisation (fondée sur la polygamie) des femmes en tant que main-d'œuvre des plantations dites industrielles; il s'agit alors d'un bouleversement, dans la répartition coutumière du travail, qui exige l'accord des épouses, l'octroi de compensations et qui donne à ces dernières, à l'encontre de l'homme, un pouvoir qu'elles n'auraient su concevoir autrefois. Elles deviennent plus étroitement associées à l'enrichissement du mari, donc plus libres vis-à-vis de lui; il y a là une situation qui est cause de déséquilibre : contribuant à l'émancipation de la femme, favorisant la pression des « alliés » qui veulent obtenir un avantage en prétextant de leur droit de contrôle quant aux conditions d'existence imposés à la femme qu'ils ont cédée, accusant les rivalités entre co-épouses. L'homme important, et par conséquent polygame, a par ailleurs la possibilité de s'attacher une main-d'œuvre masculine en retenant des jeunes hommes qui ont accès à certaines de ses femmes [2] — le « prêt de la femme » s'inscrivant dans un contexte coutumier puisqu'il est déjà noté par Largeau à la fin du siècle dernier. Enfin, le *nkumakuma*, l'homme aisé, peut se constituer un groupe de travailleurs en « obligeant » certains membres de sa parenté, les aidant notamment à constituer une « dot » propre à accélérer leur mariage. On voit combien la possession de plusieurs femmes ou de « femmes virtuelles » (les éléments constitutifs de la « dot ») est au centre de ce système d'expédients — l'homme « riche » n'ayant pas encore la possibilité de dominer *directement* d'autres hommes relevant de son clan.

---

[1] Le même problème s'est présenté dans les régions cacaoyères de la Côte-d'Ivoire. C'est, en fait, par le recours aux « étrangers » que s'est constitué le salariat des planteurs africains. Mais, cela n'a pas manqué de créer des antagonismes entre les « étrangers » et les autochtones.

[2] Cf. F. GRÉBERT, La Famille Pahouine en 1931, *op. cit.* Faisant allusion à des faits camerounais SŒUR MARIE-ANDRÉ du Sacré-Cœur note (en ne rappelant pas les références coutumières) : « Il y a aussi le grand planteur avisé, qui transforme le bénéfice de ses plantations en « dots » pour accroître le nombre de ses femmes (c'est-à-dire de ses travailleuses) et qui ferme les yeux sur leurs relations : car celles-ci lui procurent des manœuvres, double main-d'œuvre agricole qu'il craindrait de perdre par trop de sévérité. *La Condition Humaine en Afrique Noire;* Paris, 1953, p. 104. Cette « dénaturation » peut avoir une assise coutumière, nous venons de le rappeler.

Le rapide accroissement de la production cacaoyère au cours des récentes années et du volume des revenus, que cette dernière fait circuler, ont accéléré le rythme des changements sociaux. Si le mouvement se poursuit et s'accentue (comme l'administration le souhaite) les rapports entre individus auront alors à s'établir sur le modèle des relations propriétaires-salariés agricoles ou sur le modèle de l'association à base de solidarité au sein de groupements de production spécialisés. L'influence de la société coloniale agira plutôt dans le premier sens, les influences fang plutôt dans le second. Les groupements du Cameroun révèlent actuellement une hésitation entre l'une ou l'autre alternative : multiplication des planteurs-employeurs et même apparition d'une association de type capitaliste (reprise d'une plantation européenne de caféiers et cacaoyers) ou « sociétés de planteurs » à l'intérieur des clans et essais d'organisations coopératives [1]. C'est montrer combien l'introduction de techniques agricoles nouvelles n'a pas simplement opéré une « conversion » faisant de l'ancien guerrier fang un agriculteur, mais encore transformé les relations qu'il entretient avec la terre, les principes de la division du travail et, finalement, les rapports interindividuels.

Un deuxième ensemble de problèmes est constitué par ceux qui apparaissent avec le besoin de nouvelles techniques d'administration des hommes et des biens. Le phénomène le plus manifeste reste le décalage existant entre l'ouverture et l'élargissement du champ des relations sociales et, selon l'expression de P. Gourou, les « techniques d'organisation de l'espace » maîtrisées par les Fang. La faiblesse des moyens de communication, matériels et immatériels, le manque d'une « administration » fang au niveau des groupements humains dépassant les limites du village, révèlent la vulnérabilité d'une telle société; seules les réalisations de la société coloniale y suppléent — d'une manière imparfaite à cause de la médiocrité des moyens mis en œuvre et des résistances de la société colonisée. On peut dire qu'en conséquence nombre de besoins, provoqués par les changements économiques et sociaux, sont restés sans réponse ou sans réponse adéquate. Les tentatives faites lors du mouvement clanique pour re-définir la « coutume », pour mettre en place des « juges » ou « arbitres » au niveau des groupements tribaux, ou d'une fédération de ces groupements, sont significatives des aménagements nécessaires. Une telle faiblesse apparaît dans le cadre des activités religieuses : les « associations », qui agissaient au delà des limites particulières aux cultes familiaux, ont tôt disparu cependant que le culte *Bwiti*, avec ses tendances unitaires, n'est qu'une manifestation récente. Il a manqué aux Fang ce réseau étendu de relations religieuses, semblable par exemple à celui que tisse la société du *Komo* au Soudan, qui fut en Afrique Noire indispensable en tant qu'organisation efficace liant des groupements très distants les uns des autres.

---

[1] Données précises dans le *Rap. annuel*, Région du Ntem, Cameroun, année 1947.

Un ensemble de problèmes (difficiles à aborder de manière rapide) tient au fait de l'implantation de l'écriture dans un système culturel construit sur la base de la tradition orale et des signes ou symboles matériels, ou à la nécessité de faire maintenant appel à cette technique. Cette dernière s'explique, en dehors des exigences exprimées par l'administration (par exemple, en fait de recensement et de collecte de l'impôt), par des raisons proprement fang. Nous avons insisté sur l'urgence d'une réorganisation de la coutume qui paraît inadaptée, en raison du nombre des changements sociaux, et inefficace en beaucoup de points. Les réunions claniques le révélèrent en même temps qu'elles suscitèrent des essais de modernisation et de rationalisation du système coutumier. Celles tenues en juillet 1948, par 25 villages Yénisèm des environs d'Oyem, se donnaient pour but « de traiter certaines questions relatives à l'adaptation de la coutume à la vie moderne ». Et un document rédigé avec une réelle solennité s'efforce de réglementer le système de la « dot », le procès du divorce, les conditions de transmission des biens, etc,.[1]. Le problème qui se pose, pour chacune de ces tentatives, reste la nécessité de *valoriser* la réglementation adoptée, de lui donner une *efficacité*. En utilisant la puissance potentielle que recèle tout texte d'apparences administratives, en présentant ce dernier comme exprimant l'accord de tous les hommes adultes ayant participé aux réunions, les animateurs du mouvement s'efforcent de fonder, d'une manière durable, les adaptations coutumières indispensables. Dans une société qui ne dispose pas d'organismes centralisateurs, « chefs « ou « assemblées », ce problème paraît quasi-insoluble; d'autant plus qu'il prend (et doit avoir) tous les aspects d'une tentative de réglementation échappant au contrôle administratif — il attire nécessairement la méfiance de l'administration (qui y voit l'action d'autorités non-reconnues par elle) ou des villageois (s'il s'exprime par le truchement des chefs officiels). Tant qu'il n'y aura pas, au delà du groupement villageois, des cadres administratifs et des autorités efficaces, cet effort de ré-organisation de la coutume, entrepris à partir d'une « bureaucratie » rudimentaire, ne peut qu'intervenir sans résultats importants.

---

[1] Réunion du 25 villages de la tribu Yénisem à *Afénane* (District d'Oyem) du 12 au 19 juillet 1948. Document, archives d'Oyem.

Ce recours, à la chose écrite, ne s'impose pas seulement en tant que moyen visant à fonder les innovations coutumières, il s'impose aussi en tant que substitut des anciens procédés de preuve. Dans une société où les conflits se sont multipliés, où les compensations monétaires jouent un rôle toujours plus actif, l'usage de la preuve écrite ne peut que s'affirmer, soit qu'elle intervienne dans des situations radicalement nouvelles (comme le prêt de sommes de quelque importance), soit qu'elle remplace les symboles matériels autrefois utilisés. La « dot », devenue une des principales causes de litige, se constitue maintenant d'éléments consommables, monnaie et « marchandises », et non plus des objets symboliques qui servaient uniquement aux échanges matrimoniaux; elle change de « cours » et s'inscrit dans un processus qui permet l'abus des demandes de « cadeaux » (*avö nzòm*, « donner la sauce » aux parents de la femme); elle exige une comptabilité — en raison des risques accrus de divorce — et n'a plus la valeur de preuve parfaite — on pouvait suivre sa circulation inverse exactement de la circulation des *femmes* — qu'elle possédait autrefois. Ceci explique l'importance prise par la liste *(kalaŋ)* où tous les dons sont *consignés*, le souci qu'ont certains jeunes hommes de faire enregistrer leur mariage. Là encore, le besoin d'un appareil bureaucratique simple et, en contre-coup, le rôle joué par le « lettré » de village, se manifestent. Enfin, il faut signaler le recours au document manuscrit pour faire intervenir la notion d'autorité de la chose jugée : il commence à apparaître dans le cas des règlements exigeant une compensation monétaire. Et, un peu en dehors de cette série d'observations, nous rappellerons l'usage de la pancarte de propriété lié aux changements survenus et à la valorisation affectant le droit de propriété foncière.

Cette nécessité d'en appeler à l'écriture, qui se révèle aussi dans des cas plus particuliers : la « comptabilité » du commerçant ou du planteur comme la « plainte » adressée à l'administration, par exemple, montre l'ampleur de la transformation qui s'effectue. Elle introduit notamment un principe de rationalisation dont nous avons pu remarquer l'influence en étudiant les légendes tribales rédigées lors du mouvement clanique. Elle n'impose pas seulement le savoir du « lettré » ou du « commis ».

IV. Conservatisme et Changements sociaux et culturels.

En ayant insisté sur les processus des changements sociaux et culturels, qui ont affecté la société fang typique, nous avons montré à de nombreuses reprises le rôle du conservatisme et des comportements de type traditionnel, les désajustements qui en résultent souvent. Certaines transformations, qui s'avèrent indispensables, ne peuvent alors s'accomplir. Une telle résistance reste conditionnée par des causes complexes dont il n'est pas aisé de faire le partage : soit qu'interviennent inertie à l'égard des tentatives novatrices (un de nos informateurs disait : « Le Fang n'est pas assez tenace »), crainte d'une transformation radicale et définitive, soit qu'agissent les intérêts de groupes et d'individus, soit que la dérobade derrière la « tradition » constitue une des meilleures tactiques de protection et de refus vis-à-vis de l'emprise exercée par la société coloniale [1].

Les relations entre conservatisme et processus de changements peuvent être examinées de manière fructueuse à partir de ce complexe d'emprunts, d'apports fang et d'innovations, qu'est le culte *Bwiti*. Nous avons en particulier présenté le *Bwiti* comme un véritable « conservatoire » de formes culturelles gravement atteintes, en rappelant qu'il récupère « tout un corps de connaissances et de mythes » et une partie de l'ancien culte *Biéri*. Dans une culture où les « monuments » que créaient les artistes et artisans ont disparu, où l'écriture — technique empruntée — ne joue qu'un rôle réduit, une organisation comme celle-ci rassemble de véritables « archives ». Le fait n'est pas isolé si l'on pense, dans le cas des Noirs transplantés aux Antilles et au Brésil, aux archives africaines que furent, pour ces hommes totalement dépouillés, le *Vodou* et le *Candomblé.* En la circonstance, le conservatisme n'est nullement stérile.

---

[1] Nous avons, au cours de la première partie de cet ouvrage, insisté sur le fait que la société dominée peut recourir à sa spécificité culturelle pour dérober ses réactions de refus.

Né, dans une large mesure, des réactions à l'encontre du christianisme, le culte tente d'un autre côté de s'établir en tant que religion à tendances unitaires. Il enrichit ainsi les aspects ou les thèmes qui paraissent avoir des équivalences au sein de la religion chrétienne. Le phénomène est apparent au niveau du mythe, tout au moins dans les versions les plus récentes. *Bwiti* peut, dans les « paroisses » où l'effort de reconstruction est le plus achevé, acquérir les caractères du Dieu créateur : nous l'avons indiqué en rappelant un enseignement rudimentaire, expliquant la création du monde durant une période de six jours, associé à la dénomination (étrangère) de *Ivâgi Vâga :* Celui qui a créé toutes choses. Il est aussi présenté comme Dieu le Père, dans la mesure où Jésus-Christ — dont un arbre à écorce rouge, *dèmbò,* est dit porter le sang — lui est associé. Par ailleurs, dans l'un au moins des temples où nous avons enquêté, une équivalence s'est établie entre *Nyingòn Mōbòga* (la Première Femme) et la Vierge Marie dont une statuette avait été dérobée dans une Mission catholique. D'un autre côté, les anciens noms d'initiation, coïncidant avec le nom de l'animal protecteur individuel, commencent à recevoir des équivalents parmi les noms des saints ou des anges[1] (Gabriel, notamment). Il s'agit de cas encore rares et de correspondances grossières; cependant, un effort est fait pour fonder les liaisons entre éléments indigènes et éléments chrétiens : ainsi, un jeune homme ayant reçu le nom de *Mayâža* (dont l'équivalent est : « l'ange qui gardait la porte du Ciel lorsque Jésus-Christ y passa ») a été initié un vendredi, en raison du sens et de l'importance que les Chrétiens accordent à ce jour.

C'est la topographie mythique qui paraît la plus révélatrice quant aux apports chrétiens. Lors de la révélation stéréotypée qu'impose l'initiation, il était anciennement insisté sur le rôle de *Bwiti* en tant que chef du « village des morts »[2] — et ce contact physique avec la mort, réalisé réellement ou par le truchement d'une hallucination provoquée, caractérisait les initiations impliquées par la société traditionnelle. Le mythe, tel qu'il est aujourd'hui enseigné, donne une topographie beaucoup plus minutieuse et significative du « pays des morts ». Un premier village, nommé *Tsômbo* [1], est le lieu à partir duquel sont dirigés les morts, selon leur mérite. Le deuxième village, *Misòbanpay*, est la résidence du « Seigneur Jésus-Christ »; le troisième, *Lubanasègé*, est le lieu où séjournent les « bons morts » tandis que le quatrième, *Mavindi*, est reconnu comme « l'enfer »; viennent ensuite, *Mbulakômbo*, où se trouve le « Créateur » (c'est-à-dire *Bwiti* en tant que maître de toutes choses créées) et *Dumakâga* où se tiennent les « anges » (les défunts qui ont le plus mérité d'être au service immédiat de *Bwiti*) [2]. Cet aperçu sommaire, sur la nouvelle forme du mythe, montre l'importance des changements survenus dans le comportement religieux : le christianisme a imposé l'idée de salut, de récompense ou de châtiment après la mort; il a transformé la conception traditionnelle quant à la manière dont les défunts peuvent intervenir en faveur des vivants — ceux qui ont le plus « mérité » (les « anges ») ont seuls la capacité d'intercéder de manière efficace auprès de *Bwiti*; il a modifié la manière même dont le mort doit être traité : la technique des funérailles cherche à favoriser le séjour dans le « village des bons morts ». On pourrait dire, reprenant la formule de S. Reinach, que le culte présente, à cette étape du syncrétisme, les caractères associés des « religions antiques » et des « religions modernes » : le fidèle y « prie les morts » et « prie pour les morts » [3]. Mais il est bien certain que le premier de ces aspects — le souci d'efficacité pour les œuvres des vivants — domine.

---

[1] Le glissement de la notion de protecteur individuel à celle d'ange-gardien ne fait aucun doute. Les « traductions » de l'enseignement religieux le favorisant.

[2] Cf. ***. *Le Bouiti, in op. cit.* « ... L'initié voit passer sous ses yeux une longue suite de squelettes ou de cadavres hâves et grimaçants, répandant une odeur insupportable et presque tous éclopés. Le chef de cette cité des morts, encore plus repoussant que les autres, demande au candidat d'une voix terrible : « Que viens-tu faire ici? — « Je viens voir *Bouiti* » — « Eh bien, c'est moi! ».

Nous avons, dans le chapitre précédent, indiqué combien l'organisation matérielle du culte — *construction du temple*, vêtements du *nkòbé-bwiti* assimilés aux ornements sacerdotaux du prêtre catholique — et l'organisation de l'église — avec ses « paroisses » et sa hiérarchie, avec les tournées et réunions comparables à celles des missionnaires — sont marquées par les emprunts faits aux missions chrétiennes. Il y a un souci évident d'imposer le *Bwiti* sous les aspects d'une religion incontestable.

---

[1] Peut être lié à la racine *tsâm* (passif, *tsâmba*), s'éparpiller, aller de tous côtés.

[2] Version recueillie dans les temples de la région de Médouneu.

[3] S. Reinach. L'origine des prières pour les morts, in *Cultes, Mythes, Religions*. Paris, 1905, t. I. « Les païens priaient les morts, tandis que les chrétiens priaient pour les morts ».

Les adeptes affirment leur volonté d' « être forts comme le sont les catholiques », protestent contre les « persécutions » dont ils sont les victimes alors qu'ils ont la certitude de « pratiquer une religion comme les autres » et « d'adorer le Dieu » d'une manière plus efficace et plus appropriée à leurs besoins. Surtout, en recourant aux « modèles » que constituent les églises chrétiennes, ils mettent en place une organisation qui peut dépasser les limites du village (ou du groupement restreint de parenté) et imposer un certain ordre dans une société où les anciens systèmes de contrôle social sont dégradés.

On ne peut douter du caractère *novateur* d'une telle entreprise : les colporteurs du culte, anciens travailleurs des « chantiers », en même temps que la composition des assemblées *bwiti*, où dominent des éléments plutôt jeunes, en témoignent. Si l'on veut comprendre comment sont liés éléments nouveaux et éléments de type traditionnel, il convient d'examiner leurs relations non seulement au niveau des faits culturels mais encore au niveau des relations sociales et des rapports, directs ou indirects, avec la société européenne dominante. Les seules démarches de l'anthropologie culturelle s'avèrent alors insuffisantes.

En plaçant cette tentative religieuse à côté des diverses initiatives prises par les Fang, dans le but de porter remède à l'état de « crise » de leur société, nous avons montré qu'elle ouvrait une période *positive* de reconstruction faisant suite à une longue période de dégradation et de transformation des rapports sociaux. Elle répond à des exigences, conditionnées par des forces extérieures à la société fang, que l'on pourrait dire tactiques, et à des exigences d'ordre intérieur. Parmi ces dernières interviennent : la nécessité de « re-placer » dans cette société les éléments qui ont été séparés, plus ou moins longtemps, de leur groupement de parenté; le rôle qu'aspirent à jouer les hommes jeunes devenus « force économique » après avoir été « force guerrière » des groupements; l'urgence à donner aux multiples groupements « atomisés » des autorités valables (ayant dans ce cas un caractère sacré) et propices à un remembrement; l'obligation, dans les limites d'une société au sein de laquelle émergent de nouveaux types sociaux, de laisser une certaine liberté aux possibilités d'affirmation personnelle[1] (le *Bwiti* le permet à la faveur d'une ferveur ou de révélations exceptionnelles); la nécessité de rétablir un système d'interdits qui puisse être efficace

---

[1] Caractère qui est également manifeste dans les « églises nègres » du domaine sud-africain et congolais; voyez la troisième partie de cette étude ch. II, III.

— et c'est avec cette fonction que la notion chrétienne de salut est incorporée aux anciennes préoccupations religieuses. Du côté des incitations d'ordre « tactique », nous songeons surtout au besoin de limiter l'emprise religieuse et politique exercée par la société coloniale. Le *Bwiti* s'efforce de réagir quant à ce double contrôle; l'utilisation, qu'il fait, des apports proprement fang facilite l'adhésion et la notion même de salut, ici comme à l'intérieur des « églises nègres », est propice aux actions de résistance [1]. Ni les leaders les plus conscients, ni les administrateurs européens n'ont été ignorants de cette force que porte en lui le culte. A ce moment de l'analyse, il apparaît donc que les buts visés conduisent à une nouvelle organisation de la société fang, même si des aspects anciens (ceux particuliers aux associations religieuses autrefois actives en dehors et au delà des groupements de parenté) dominent.

Les faits de syncrétisme ne prennent un sens que si on les considère comme le résultat d'un choix opéré en fonction de certains besoins sociaux — qui viennent d'être évoqués — et individuels. Les remaniements du culte *Bwiti*, au cours des vingt dernières années, sont significatifs quant aux premiers. Quant au fidèle, ce qu'il recherche à la faveur de la nouvelle pratique religieuse c'est d'abord l'acquisition des deux valeurs cardinales traditionnelles (force ou puissance et fécondité au sens très large), puis la protection personnelle dans une société où se sont multipliés les « dangers » [2]. Mais le *Bwiti* lui apporte davantage : certains de nos informateurs ont précisément révélé leur désir de forcer la connaissance des « choses de l'autre monde » — cet « autre monde », qui, d'après le corps des anciens mythes, est celui des hommes blancs, reste le lieu où peuvent se découvrir les secrets de la richesse et de la puissance de l'Européen; l'attachement à l'idée de salut, apportée par le christianisme, a été favorisée par le contexte mythique traditionnel qui a permis de présenter la « récompense après la mort » comme une participation aux richesses de « l'autre monde ». L'adepte du *Bwiti* entrevoit la possibilité de compenser son infériorité (celle que lui a constituée la présence de l'Européen) dès maintenant, à l'occasion d'un accès aux sources du véritable savoir, ou après sa mort comme récompense de sa fidélité. Selon l'expression d'un jeune aide-pasteur fang, qui fut l'un de nos informateurs, le culte associe le principe des anciennes thérapeutiques magiques et religieuses (celui du « chemin court », c'est-à-dire de l'efficacité rapide) au principe chrétien du « chemin long » (qui assure le sort de l'homme après sa mort). On voit donc que le *Bwiti*, s'il tient compte de besoins religieux traditionnels (devoirs à rendre aux « ancêtres » des groupements, accès aux valeurs cardinales) est bien davantage marqué par la nécessité de répondre à des besoins nouveaux; sa montée est liée à la montée de l'individualisme (dont l'importance accordée à l'idée de salut témoigne) et aux premières réactions à l'encontre des aliénations qu'impose la situation coloniale.

---

[1] *Ibid.*

[2] En ce sens, M. L. Mba nous a présenté le *Bwiti* comme ayant pour fonction non seulement de protéger mais encore de « juger les individus qui se révèlent néfastes à la communauté ».

Ces expressions nouvelles, cependant, recourent à des modèles traditionnels. Il n'y a pas de phénomène social important, en pays fang, sans la mise en place d'une chorégraphie spécifique. La danse reste le principal instrument de liaison entre individus participant à un même ensemble social; on pourrait affirmer que chacune des institutions importantes *est dansée* : il existait autrefois une danse de l'association des *akûm*, une danse *(somana)* des assemblées de justice. Chacune des innovations récentes, le *Bwiti* comme le mouvement clanique, possède une chorégraphie qui affirme et leur importance et leurs caractères particuliers; dans le cas du *Bwiti*, les transformations du mouvement ont toujours entraîné les transformations de la chorégraphie. Ainsi se trouve maintenu d'une manière vivante, un *mode de liaison et de communication* qui tenait une grande place dans la société fang traditionnelle. D'un autre côté, le culte *Bwiti* manifeste la place toujours accordée à la connaissance révélée et aux techniques qui la suscitent; les mécanismes de l'initiation et l'emploi de macérations à effets hallucinatoires font appel à un savoir déjà ancien. Il importe néanmoins d'en saisir le sens actuel : de réaction à l'encontre de toutes les forces suscitant et développant la rationalisation; d'adaptation à un état d'instabilité sociale et culturelle qui restreint l'efficacité du conformisme, et doit en conséquence faire appel aux apports personnels et à l'innovation. L'émergence de l'individu dépend de la qualité du savoir qu'il parvient à capter; en ce sens, les cadres donnés à son « hallucination » constituent plus des orientations, des points de repère communs à tous les adeptes, que des obstacles à la découverte personnelle.

Si l'on tente, utilisant une telle analyse, de repérer d'une manière schématique certaines relations entre conservatisme et processus de changement, quels enseignements peut-on tirer? La tentative novatrice, animée par les individus les plus libérés du contexte typique, s'efforce d'être *totale*. Elle élabore un système religieux, esquisse un système d'autorité (passage d'une « autorité patriarcale », gravement atteinte, à une autorité « charismatique » et élargissement de l'aire d'application de cette autorité), suscite d'une manière spécifique tout un ensemble de comportements. Cette reprise, active à *tous* les niveaux, s'explique par le fait qu'elle intervient dans une société dont les éléments disposent d'une marge d'indépendance plus étroite que celle existant à l'intérieur des sociétés modernes. Les divers éléments sont solidaires au cours de la dégradation comme au cours de la reconstruction; et les solutions partielles risquées par l'administration sont inopérantes parce qu'elles vont à l'encontre d'une telle réalité. En second lieu, une semblable tentative exerce d'abord son pouvoir d'agrégation sur les individus et les éléments de l'ensemble socio-culturel les plus affectés par les processus de changement : ce qui explique qu'elle constitue, à certains égards, une sorte de « conservatoire culturel » tout en se construisant autour des individus les plus favorables à une véritable réorganisation. Enfin, l'utilisation des modèles traditionnels et le choix des modèles empruntés à la société coloniale se font d'une manière *fonctionnelle:* c'est-à-dire en fonction des nouveaux besoins exprimés par les catégories sociales et les individus les plus sensibilisés. Cet équilibre, entre éléments proprement fang et éléments empruntés, qui donne à l'institution son aspect syncrétique, reste conditionné par les rapports (de puissance et d'intérêt, notamment) qui se sont établis entre groupements et à l'intérieur des groupements, entre ces derniers et la société européenne. La nature de l'équilibre varie en fonction des transformations survenues dans ces rapports; nous l'avons suggéré en montrant comment le culte *Bwiti* s'est efforcé de « répondre » aux exigences de l'individualisme naissant, aux besoins de reconstruction politique sur la base de groupements élargis, au souci affirmé de limiter le contrôle exercé par la société coloniale. Il y a un remaniement continuel qui tend en fait à l'émergence d'un nouveau type de société; une étude qui ne tiendrait compte que des rapports d'ordre culturel, qui sont justement caractéristiques du syncrétisme, et non des rapports de « forces », ou qui se ferait d'un point de vue statique, laisserait échapper l'essentiel d'une telle situation.

En ayant précisé les difficultés qui contrarient une adaptation efficace, nous avons insisté, à propos des divers essais de ré-organisation, sur l'ambiguïté des comportements, qui tient aux possibilités de spéculation que crée l'actuelle « phase de creux » entre une coutume inadéquate et un droit moderne en cours d'élaboration[1]. Il importe d'ajouter à ce rappel l'obstacle que constitue, quant à l'aménagement des nouveaux rapports sociaux, le rôle des particularismes et l'attachement au souvenir d'anciens conflits entre groupements étrangers ou groupements apparentés. Et les difficultés conséquentes n'ont pas manqué de se manifester, d'une manière toute brutale, lors des premières enquêtes devant orienter la politique de regroupement et de modernisation des villages[2]. Le poids du passé est plus lourd dans le cas des sociétés où intervient exclusivement la tradition orale et la mémoire collective y paraît encore toute imprégnée des événements (rapts ou détournements de femmes, incestes et adultères, rivalités pour les voies de traite, etc.) qui ont entraîné les ruptures d'alliance, les guerres ou les scissions à l'intérieur d'un groupement de « parents ». D'autre part, dans le cas des anciens groupements fang insuffisamment liés pour constituer des unités de réelle importance — ce qui est caractéristique au niveau du Gabon — on peut dire que les événements qui les ont affectés ne constituent qu'une *micro-histoire*. Ce défaut de préparation historique a constitué une de leurs faiblesses majeures d'autant plus grave que s'est continuellement imposée, durant la période récente, la nécessité d'une co-opération et d'une réaction collective à l'emprise de la société dominante.

V. L'orientation que donne la situation de dominé.

1. La situation coloniale a soumis la société fang, d'une manière toute *physique*, à des processus sur lesquels elle n'a pas de contrôle — auxquels elle réagit le plus souvent par des méthodes grossières d'auto-défense. Qu'il s'agisse des recrutements de main-d'œuvre, dont nous avons montré l'ampleur, des essais de redistribution de la population (regroupement des villages aux abords des voies de communication) ou, dans un sens différent, des méthodes de protection sanitaire, on ne peut sous-estimer le rôle de telles interventions qui transforment les groupements en *quantité* et en *qualité*. La rupture des équilibres entre sexes et entre générations est d'abord conditionné par cet ensemble d'actions essentiellement physiques entreprises, de

---

[1] Le phénomène étant encore accusé en milieu urbain; cf. notre *Sociologie des Brazzavilles Noires*.

[2] Cf. notre livre, *Les villages Gabonais*, ch. v.

manière directe ou indirecte, par le colonisateur. Dans certaines régions, et nous pensons surtout aux villages établis au long du Moyen-Ogooué, le choc a été si violent que les groupements se trouvent en dessous des points d'équilibre (démographiques et économiques) indispensables à leur conservation. Ils restent presque passifs vis-à-vis d'un mouvement de destruction qui les entame toujours davantage : seules les techniques propres à tromper le sentiment d'insécurité (recrudescence de la magie de protection) se développent alors que les initiatives, tendant à une reconstruction sociale, ne se manifestent pas ou ne sont pas accueillies.

L'attention doit ainsi être attirée sur deux faits. D'une part, cette transformation de l'*extension* des groupements en même temps que l'*élargissement des rapports* qu'ils entretiennent entre eux, et avec l'extérieur, exigent une véritable ré-organisation [1]. D'un autre côté, ces remaniements physiques subis par les groupements, dès l'instant où ils n'atteignent pas le seuil de tolérance limite, finissent par créer des conditions imposant une réaction positive. On ne saurait douter qu'il est un moment où la dégradation de la société colonisée devient aussi dangereuse pour la société coloniale qu'elle l'est pour cette dernière : les vicissitudes de la politique des recrutements l'ont révélé. Il y a alors une opportunité de « reprise » dont les villageois du Woleu-Ntem ont su tirer avantage.

Cette menace d'intervention matérielle, que les exigences économiques déterminent, est aggravée par l'*insécurité* qui caractérise toute économie restée primaire. Que ce soit pour les revenus provenant de l'ancienne traite ou des cultures commerciales (cacao et café), ou que ce soit pour les salaires distribués dans les secteurs minier et forestier, les conditions du marché extérieur agissent de manière directe et brutale. Le Fang se trouve ainsi soumis à un rythme de « crises » sur lesquelles il n'a pas la capacité d'agir. Il est jeté dans un monde autrement plus menaçant que celui que ses techniques traditionnelles avait apprivoisé. Une telle situation ne provoque pas seulement ses protestations à l'encontre de l'Européen qu'il rend responsable, mais lui donne le sentiment de sa faiblesse et de son dénuement. Nous avons manifesté comment les légendes nouvelles exprimèrent, très tôt, un véritable « complexe d'infériorité technique » et rapportèrent le fait de cette infériorité à une décision de la divinité, à une véritable malédiction[1]. Le corps de mythes modernes, tel que l'a établi le R. P. Trilles, dès le début du siècle, présente un grand intérêt parce qu'il permet de suivre l'effort de rationalisation accompli pour expliquer l'infériorité vécue. Une telle démarche est incontestablement à l'origine d'une prise de conscience quant à la nature des rapports subis dans les limites de la situation coloniale. Mais on doit se demander si cette orientation psychologique n'a pas été propice à la transformation religieuse repérée à l'intérieur même du culte *Bwiti :* recours à l'idée de compensation obtenue après la mort, nécessité d'établir avec la divinité une liaison identique à celle dont les Européens ont apporté le modèle et qui est considérée comme la cause véritable de leur puissance matérielle. L'évangélisation aurait alors proposé des solutions à des besoins — de compenser l'infériorité éprouvée de manière radicale, de chercher à renverser cette infériorité — qui se sont très tôt exprimés par le truchement des nouvelles créations mythiques et légendaires. Elle a, comme le montre le développement des églises noires en milieu bantou, souvent suscité les innovations impliquant des satisfactions d'ordre utopique ou conditionné les premières manifestations dites « nationalistes ».

---

[1] Il y a, entre ces changements dans l'extension des groupements et les rapports qu'ils entretiennent, et certaines de leurs caractéristiques nouvelles, une étroite relation.

A partir du moment où les processus économiques et culturels, liés à la situation coloniale, ont agi de manière profonde à l'intérieur de la société colonisée, les réactions conséquentes sont moins globales et plus directement appropriées. Elles deviennent l'expression d'intérêts précis et sont le fait des catégories sociales nouvellement différenciées. L'apport de la société coloniale reste reconnu valable sous la forme des techniques d'exploitation et d'administration des richesses, mais le colonisé a maintenant une expérience qui lui permet de *savoir qu'il a la capacité d'accéder à ces techniques*. Et c'est là une découverte de grandes conséquences; l'infériorité cesse d'être reconnue comme fatale pour être appréhendée comme le fait d'une situation provisoire. Le *Congrès Pahouin* a exprimé des revendications allant dans le sens d'une participation indigène accrue au progrès économique. Le mouvement clanique a montré que les préceptes les plus répandus, à la faveur de l'enseignement diffusé, recommandent de « suivre la vie européenne », de « travailler pour gagner de l'argent » et de multiplier les cultures riches. Mais alors se développent les conflits

---

[1] Cf. Ch. I, v, de cette Deuxième partie, ainsi que le recueil de *Proverbes, Légendes et Contes Fang* dû au P. Trilles.

réels : ainsi, ceux qui existent entre les « planteurs » et les entreprises européennes qui commercialisent leurs produits. La société fang n'a fait qu'atteindre ce stade à partir duquel les antagonismes *se spécifient* et donnent lieu à des revendications précises. Maintenant, le Fang commence à réagir en fonction de sa qualité de travailleur salarié, de « planteur », ou de « lettré » qui ne participe pas au système administratif. Et c'est dans cette mesure que son attachement aux compensations illusoires se relâche.

2. L'intervention, toute empirique, par laquelle la société coloniale assura sa politique indigène, est *contradictoire* à la fois au cours du temps et durant une période déterminée. Cela s'explique par le caractère hétérogène de la société coloniale qui oppose des buts souvents divergents et des « clientèles » constituées au sein de la population locale. Nous avons mis en évidence le fait des divisions et conflits qui se trouvent en quelque sorte transférés à l'intérieur de la société colonisée : le Woleu-Ntem comme le Bas-Gabon révèle le rôle que joue dans ce sens les trois pôles de la société européenne, l'administration, les missions chrétiennes et les entreprises commerciales ou industrielles. De plus, une même politique, celle des autorités administratives, paraît contradictoire lorsqu'on la considère en ses différentes périodes. Nous avons montré comment après avoir souhaité une limitation du pouvoir des autorités traditionnelles, favorisé l'émancipation des hommes jeunes, cette même politique a espéré récemment pouvoir susciter un renouveau de la tradition et contraindre l'importance prise par les « évolués »[1]. Le dynamisme des rapports entre société coloniale et société colonisée fait que cette dernière reste constamment menacée au niveau des éléments *qui sont ses centres de force* et inévitablement de résistance. Et cela limite ses capacités de ré-organisation au moment où elle s'ouvre à des contradictions qu'elle n'a pas suscitées.

3. La situation de dominé explique l'intervention fréquente des *processus de dérobade* et la place détenue par les *réactions indirectes ou ambiguës.* Le rôle de la rupture pure et simple du contact, la mise en évidence d'institutions de doublage (cas des chefferies) ou le souci d'affirmer avec le maximum d'éclat la volonté de collaboration avec l'administration (comme elle fut manifeste lors de la première phase du mouvement clanique) sont des indications significatives. L'ouverture à des innovations multiples (de forme surtout religieuse) n'est pas simple signe

---

[1] Cf. Ch. II, II, de cette Deuxième partie.

d'incapacité à maîtriser et utiliser efficacement l'une d'entre elles, mais attachement à des tentatives qui n'ont pas encore été contrôlées ou contrariées par la société coloniale. Maintenir une certaine instabilité des institutions, c'est rendre ces dernières *moins facilement contrôlables*. Le recours à des formes socio-culturelles anciennes pour satisfaire des fins radicalement nouvelles s'impose en partie pour cette même raison — maintenir une façade devant laquelle le colonisateur s'est toujours senti étranger et partiellement désarmé — en dehors de l'obligation de conserver un ensemble signifiant pour les éléments les moins « modernistes ». On pourrait ainsi parler d'un véritable *formalisme tactique*. Le culte *Bwiti*, avec l'orientation que s'efforcèrent de lui donner certains leaders du Bas-Gabon, constitue une illustration de ce fait. De même, le mouvement clanique tentait d'atteindre, sous des apparences coutumières, des buts très actuels. Ce formalisme, conditionné par des exigences d'ordre interne et d'ordre externe, peut devenir un obstacle à une reconstruction sociale viable. L'analyse des « crises » spécifiques de la société fang a montré comment, de l'une à l'autre, désajustements et déséquilibres *se sont accumulés* faute d'avoir reçu à temps une solution valable. Les nouvelles lignes de force, qui se dessinent, ne parviennent pas encore à agir de manière pleinement efficace, parce qu'elles remettent en cause les rapports fondamentaux caractérisant la société fang typique et surtout parce qu'elles requièrent un nouvel aménagement des rapports établis avec la société coloniale.

BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

En dehors des documents d'archives, des rapports politiques et économiques, des études administratives particulières (celles relatives aux mouvements messianiques et aux églises congolaises) et des travaux entrepris en fonction de l'Enquête Historique que nous avons organisée pour le Gouvernement Général de l'A. E. F. (1950), nous avons consulté la plus large partie des ouvrages et études concernant les Fang et les Ba-kongo. Nous ne pouvons cependant dresser ici qu'une bibliographie succincte.

I. *Fang.*

Avelot (R.) « Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooué et la région littorale adjacente. » *Bul. géogr. hist. et descr.*, XX, 1905.

Balandier (G.) « Problèmes économiques et problèmes politiques au niveau du village fang. » *Bul. Inst. Et. Centrafr.*, 1, 1950.

Balandier (G.) « Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon. » *Cah. Intern. de Sociologie*, IX, 1950.

Balandier (G.) avec la collaboration de Pauvert (J.-Cl.). *Les Villages Gabonais.* Mémoire de l'Inst. Et. Centrafr., n° 5, Brazzaville, 1952.

Bertaut (M.) *Le Droit Coutumier des Boulous.* Paris, 1935.

Brunhes (J.) « Exploitations de primitifs : type complexe de dévastation végétale et animale dans la forêt équatoriale : les Fang. » In *La Géographie Humaine*, édition abrégée, Paris, 1947, pp. 199-204.

Curault (Cne). « Monographie du Secteur de N'Djolé au Gabon. » In *Rev. des Troupes Colon.*, 68, 1908.

Cureau (Dr A.) *Les populations primitives de l'Afrique Equatoriale.* Paris, 1912.

Dugast (I.) *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun.* Douala, I. F. A. N., 1949.

Grebert (F.) *Au Gabon.* Paris, 1928.

Grebert (F.) « La famille pahouine en 1931. » *Africa*, 2, avr. 1932.

[p. 282 – 504 not processed]

KINGSLEY (M. H.) *Travels in West Africa. Congo français, Corisco and Cameroons.* London, 1897.

KINGSLEY (M. H.) *West African Studies.* London, 1901, 2nd edition.

LARGEAU (V.) *Encyclopédie Pahouine.* Paris, 1901.

LAVIGNOTTE (H.) *L'Evur, croyance des Pahouins du Gabon.* Paris, 1936.

LEROUX (L.-C.) « Étude sur le Ngil (confrérie Fan). » *Bul. Soc. Rech. Cong.*, 8, 1925.

MAIGNAN (Cne) « Études sur le Pays Pahouin. » *Bul. Soc. Rech. Cong.* 14, 1931

MARTROU (L.) « Les « Eki » des Mfang. » *Anthropos*, I, 1906.

MARTROU (L.) « Le nomadisme des « Fangs ». *Rev. Geogr.*, nouv. série, III, 1909.

MARTROU (L.) « La langue fan et ses dialectes. » *Journ. Soc. African.* VI, 2, 1936.

MBA (L.) « Essai de droit coutumier pahouin. » *Bul. Soc. Rech. Cong.*, 25, 1938.

PERRAULT (G.) « Les Fang du Pays Yaoundé. » *Cah. d'Outre-Mer*, 8, 1949.

SAUTTER (G.) « Le cacao dans l'économie rurale du Woleu-Ntem. » *Bul. Inst. Et. Centrafr.*, 1, 1950.

SAUTTER (G.) « Les paysans noirs du Gabon Septentrional. Essai sur le peuplement et l'habitat au Woleu-Ntem. » *Cah. d'Outre-Mer*, 14, 1951.

TESSMANN (G.) « Ueber das Verhältniss der Fangneger zur umgebenden Tierwelt. » *Zeitschrift fur Ethnologie*, XXXIX, 1907.

TESSMANN (G.) « Religions formen der Pangwe. » *Zeitschrift fur Ethnologie*, XLI, 1909.

TESSMANN (G.) « Kinderspiele der Pangwe. » *Baessler Archiv.* IV, 1912.

TESSMANN (G.) *Die Pangwe, Volkerkundliche Monographie eines Westafrikanischen Negerstammes.* 2 vol., Berlin, 1913.

TRILLES (H.) « Les Fang. Croyances et religion. » *Bul. Soc. Géogr. de Lille.* XLVIII, 1907.

TRILLES (H.) *Le totémisme chez les Fang.* Biblioth. Anthropos, Münster, 1912.

TRILLES (H.) « Proverbes, légendes et contes Fang. » *Bul. Soc. Neuchâteloise de Géogr.*, 1905, pp. 49-295.

Trilles (H.)	*Quinze ans au Pays Fan.* Paris, 1912.
Trezenem (E.)	« Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogooué. » *Journ. Soc. African.*, VI, 1, 1936.
Walker (A.)	Etudes dispersées dans *Bul. Soc. Rech. Cong.* et surtout importantes études encore inédites.

II. *Ba-kongo.*

Balandier (G.)	« Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire. » *Cah. Intern. de Sociologie*, XIV, 53.
Balandier (G.)	*Sociologie des Brazzavilles Noires.* Paris, Armand Colin, 1955.
Bonnefond (R. P.) et Lombard (J.)	« Notes de folklore Lari. » *Journ. Soc. African.*, IV, 1, 1934. Etude ayant donné lieu à diverses publications.
Cabanac (P.)	« Les tribus Ballali et Bassoundi de la Subdivision de Mayama. » *Bul. Soc. Rech. Cong.*, 7, 1925.
Chaumeton (J.)	*La parenté et la propriété foncière chez les Balali-Bassundi.* I. E. C., ms.
Cleene (N. de)	« Les chefs indigènes au Mayombe. » *Africa*, VIII, 1, 1935.
Cleene (N. de)	« La famille au Mayombe. » *Africa*, X, 1, 1937.
Cuvillier-Fleury (H.)	*La mise en valeur du Congo français*, Paris, 1904.
Dresch (J.)	« Villes congolaises : Étude de géographie urbaine et sociale. » *Rev. Géogr. hum. et ethno.*, 3, 1948.
Eucher (R. P.)	*Le Congo. Essai sur l'Histoire religieuse de ce pays depuis sa découverte — 1884 — jusqu'à nos jours.* Huy, 1894.
Hubschwerlin (G.)	« Le régime foncier indigène dans la région de Boko. » *Bul. Soc. Rech. Cong.*, 24, 1937.
Jaffre (R. P.)	« L'Afrique aux Africains, le « N'gounzisme » au Congo. » *Les Études*, mars 1934.
Jonghe (E. de)	*Les sociétés secrètes au Bas-Congo.* Bruxelles, 1907.
Laman (K. E.)	*Dictionnaire Kikongo-Français.* Bruxelles, 1936.
Mertens (J.)	*Les chefs couronnés chez les Bakongo Orientaux. Étude de régime successoral.* Mem. Inst. Roy. Colon. Belge, XI, 1, 1942.

MERTENS (J.) « La juridiction indigène chez les Bakongo Orientaux. » *Kongo-Overzee*, 1946-1947 à 1951.

MERTENS (V.) « Le mariage chez les Bambada (Bakongo) et ses leçons sociales. » *Zaire*, II, 10, 1948.

MERTENS (V.) « Détermination des relations de famille chez les Bakongo. » *Zaire*, III, 1, 1949.

PROYART (Abbé L.-B.) *Histoire du Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique, rédigée d'après les mémoires des préfets apostoliques de la mission française.* Paris, 1776.

RICHARDS (A.) « Some types of family structure amongst the Central Bantu. » In : Radcliffe-Brown (A. R.) et Forde (D.). *African Systems of Kinship and Marriage*. London, 1950. Trad. française, Paris, 1953.

ROUGET (F.) *L'expansion coloniale au Congo Français*. Paris, 1906.

SAUTTER (G.) « Une économie indigène progressive : les Bacongo du district de Boko (Moyen-Congo). » *Bull. Assoc. Géogr. Franc.*, mars-avril 1951.

SCHLOSSER (K.) *Propheten in Afrika*. Braunschweig, 1949.

TCHIKAYA (J.) « Étude sur la race Bassoundi. » *Bull. Inf. et Doc. de l'A. E. F.*, 59, 1950.

TORDAY (E.) « Dualism in Western Bantu Religion. » *Journ. Roy. Anthrop. Inst.*, LVIII, 1933.

VAN WING (J.) « Une évolution de la coutume bakongo. » *Congo*, II, 1926.

VAN WING (J.) « Nzo Longo ou les rites de la puberté chez les Bakongo. » *Congo*, I et II, déc. 1920 et s..

VAN WING (J.) *Etudes Bakongo. Histoire et Sociologie*. Bruxelles, 1921.

VAN WING (J.) *Etudes Bakongo. II. Religion et Magie*. Bruxelles, 1938.

III. *Bibliographies*.

BRUEL (G.) *Bibliographie de l'Afrique Equatoriale Française*. Paris, 1914.

SANNER (P.) *Bibliographie Ethnographique de l'Afrique Equatoriale Française*. Paris, 1949.

Bibliographie africaniste. Publiée annuellement par le *Journ. Soc. African.*

Bibliographie ethnographique du Congo Belge et des régions avoisinantes. Publiée par le Musée du Congo Belge, Tervueren (Belgique).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION VII

PREMIÈRE PARTIE

LA PART DE LA « SITUATION COLONIALE »

CHAPITRE PREMIER. — **La notion de « situation » coloniale** 3

Quelques moyens d'approche. L'importance des faits politiques et des méthodes administratives. Les apports de la sociologie et de la psychologie sociale. Conclusions pour l'étude.

CHAPITRE II. — **Les peuples du Gabon, Congo et la présence européenne** 37

Les conditions historiques. La période coloniale et la situation actuelle.

DEUXIÈME PARTIE

CHANGEMENTS SOCIAUX CHEZ LES FANG DU GABON

CHAPITRE PREMIER. — **La Société « Fang »** 73

Le Pays Fang. La situation démographique des Fang. Le type de structure sociale. Rapports entre sexes et générations et système des interdits. Premières réactions à l'infériorité matérielle.

CHAPITRE II. — **Les Crises Fang de 1920 à 1950. Les problèmes qu'elles ont posés** 160

Les transformations au niveau des structures démographiques et économiques. Les « crises » fang repérées par l'administration coloniale. Les « initiatives » fang jusqu'en 1950.

CHAPITRE III. — **Le sens des changements socio-culturels en pays Fang** 253

Destruction des « frontières » entre groupements semi-autonomes. La dénaturation de la démocratie clanique. Problèmes liés aux nouvelles obligations techniques. Conservatisme et changements sociaux et culturels. L'orientation que donne la situation de dominé.

TROISIÈME PARTIE

CHANGEMENTS SOCIAUX CHEZ LES BA-KONGO DU CONGO FRANÇAIS

CHAPITRE PREMIER. — **Les caractéristiques de la société Ba-kongo** 285

Les Ba-kongo du Congo français. Structure du peuplement et structure démographique. Le type de structure sociale. Relations sociales capitales. Economie traditionnelle |et relations traditionnelles.

CHAPITRE II. — **Nature et sens des changements sociaux. *Problèmes spécifiques*...** 353

L'intervention européenne en pays Ba-kongo. Changements d'ordre morphologique et d'ordre économique. Facteurs d'équilibre et de déséquilibre dans l'actuelle société ba-kongo. Le mouvement « amicaliste » : phénomène social à implications multiples.

CHAPITRE III. — **Le Messianisme ba-kongo en tant que « révélateur »**................ 417

Aperçus sommaires sur les mouvements prophétiques en Afrique du Sud. La naissance du messianisme ba-kongo : le « Sauveur » Simon Kimbangou. Le développement du Kimbangisme : mise en place de la Mission des Noirs. Le messianisme ba-kongo et ses implications sociales : nouvelles « églises » du Congo Français. Le phénomène du messianisme, champ privilégié d'observation....

CONCLUSION. — **Situation coloniale et changements sociaux.**

BIBLIOGRAPHIE 505

CARTES

Gabon...................................... 76
Moyen-Congo.................................. 286